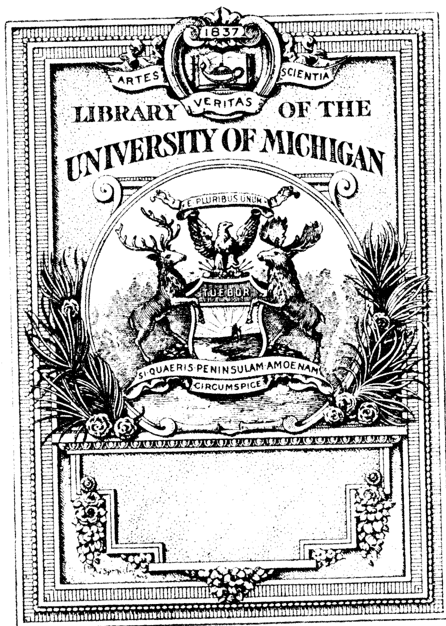
ROBERT

OIDIPUS


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

OIDIPUS

GESCHICHTE EINES POETISCHEN STOFFS IM GRIECHISCHEN ALTERTUM

VON

CARL ROBERT



ERSTER BAND

MIT 72 ABBILDUNGEN

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1915

Tycho von Wilamowitz-Moellendorff

dem am 15. Oktober 1914 vor Iwangorod siegend gefallenen

zum Gedächtnis.

Inhalt.

Beilagen.

I. Kapitel.

Die Kultstätten des Oidipus.

Eteonos.

Auf einem Hügel am Nordabhang des Kithairon lag im zweiten Jahrhundert v. Chr. die kleine Stadt Skarphe. Ihre Ruinen sind noch nicht aufgefunden, jedoch besagen die antiken Zeugnisse, daß ihre Stelle nicht weit von Skolos und Erythrai war[1]). Skarphe war nach Apollodor identisch mit dem Eteonos des homerischen Schiffskatalogs B 497, und dieser Identifizierung Glauben zu schenken sind wir um so mehr berechtigt, als derselbe Apollodor aus dem Beiwort πολύκνημος, das Homer seinem Eteonos gibt, auf Autopsie des Dichters schließt[2]). Dies Eteonos nun, für dessen einstige Bedeutung die Erwähnung im Schiffskatalog ein ebenso eindringliches Zeugnis ablegt wie der Umstand, daß sein Eponym Eteonos oder Eteoneus, Sohn des Boiotos und Vater des Eleonos, des Gründers von Eleon[3]), heißt, ist die einzige boiotische Stadt, die ein Kultmal des Oidipus besitzt. Es ist die Heimat dieses Heros und der Ausgangspunkt des ganzen Mythos[4]).

Wir verdanken die Kenntnis dieser wichtigen Tatsache dem Lysimachos[5]), der in seinen Θηβαικὰ παράδοξα[6]) nach einem zwar sonst gänzlich unbekannten, aber darum nicht minder glaubwürdigen Schriftsteller Arizelos folgendes berichtet hatte (Schol. Soph. O. C. 91, ohne Zweifel aus Didymos): Οἰδίπου δὲ τελευτήσαντος καὶ τῶν φίλων ἐν Θήβαις θάπτειν αὐτὸν διανοουμένων ἐκώλυον οἱ Θηβαῖοι διὰ τὰς προγεγενημένας συμφορὰς ὡς ὄντος ἀσεβοῦς. οἱ δὲ κομίσαντες αὐτὸν εἴς τινα τόπον τῆς Βοιωτίας καλούμενον Κεὸν ἔθαψαν αὐτόν. γινομένων δὲ τοῖς ἐν τῆι κώμηι κατοικοῦσιν ἀτυχημάτων τινῶν οἰηθέντες αἰτίαν εἶναι τὴν Οἰδίπου ταφὴν ἐκέλευον τοὺς φίλους ἀναιρεῖν αὐτὸν ἐκ τῆς χώρας. οἱ δὲ ἀπορούμενοι τοῖς συμβαίνουσιν ἀνελόντες ἐκόμισαν εἰς Ἐτεωνόν, βουλόμενοι δὲ λάθραι τὴν ταφὴν ποιήσασθαι καταθάπτουσι νυκτὸς ἐν ἱερῶι Δήμητρος ἀγνοήσαντες τὸν τόπον. καταφανοῦς δὲ γενομένου πέμψαντες οἱ

τὸν Ἐτεωνὸν κατοικοῦντες τὸν θεὸν ἐπηρώτων, τί ποιῶσιν. ὁ δὲ θεὸς εἶπε μὴ κινεῖν τὸν ἱκέτην τῆς θεοῦ. διόπερ αὐτοῦ τέθαπται. τὸ δὲ ἱερὸν Οἰδιπόδειον κληθῆναι.

Wir lassen den aitiologischen Teil dieses Berichtes, soviel Wichtiges und Erwägungswertes er auch enthält, z. B. die Bestattung durch die φίλοι, worunter sowohl Freunde als Geschlechtsverwandte verstanden werden können, wir lassen auch die Einmischung des delphischen Orakels vorläufig ganz beiseite und konstatieren nur die wichtige Kulttatsache: im Demeterheiligtum zu Eteonos befand sich ein Heroon des Oidipus; dort lag er begraben.

Wer nun aber etwa selbst einem so bestimmten und einwandsfreien Bericht gegenüber wegen der relativen Jugend seiner Gewährsmänner noch Zweifel hegen sollte, dem kann ich für das Oidipusgrab in Eteonos auch noch aus früherer Zeit Belege entgegenhalten, die allerdings erst durch das Lysimachos-Fragment verständlich und verwendbar werden, zwei bildliche und einen literarischen.

Unter dem übermächtigen Einfluß des zweiten sophokleischen Oidipus war die Anschauung zur Herrschaft gelangt, daß Oidipus in Attika auf dem Kolonos Hippios begraben liege, der genaue Platz seines Grabes aber unbekannt sei. Um so mehr muß es überraschen auf zwei unteritalischen Vasen das inschriftlich bezeichnete Grabmal des Oidipus zu finden, das eine Mal, Abb. 1[7]), besucht von zwei Jünglingen, das andere Mal, Abb. 3[8]), von einem jugendlichen Krieger, einer Frau und einer Dienerin mit Totenspenden, bei denen der Maler sehr wohl an Polyneikes und Antigone gedacht haben kann[9]). Dieselbe Frau ist auf der Rückseite des ersten Exemplars, Abb. 2, dargestellt, wie sie sich mit demselben Kästchen, das sie auch auf dem zweiten Exemplar trägt, entfernt. Der ihr gegenüber stehende Jüngling mit dem Lorbeerstab wird doch wohl Apollon sein. Auf dem zweiten Exemplar verdient noch der Altar vor der Grabstele Beachtung, da er auf Heroenkult des Oidipus hinweist.

Das Grabmal auf dem Kolonos kann hier nicht gemeint sein, da seine Stelle unbekannt war und es daher absurd gewesen wäre, es mit einem Grabstein geschmückt und durch eine Inschrift bezeichnet darzustellen. Auch das Grabmal auf dem Areopag ist ausgeschlossen; denn, wie ich weiter unten zu zeigen hoffe, ist dieses erst in der Kaiserzeit mit Oidipus in Beziehung gebracht

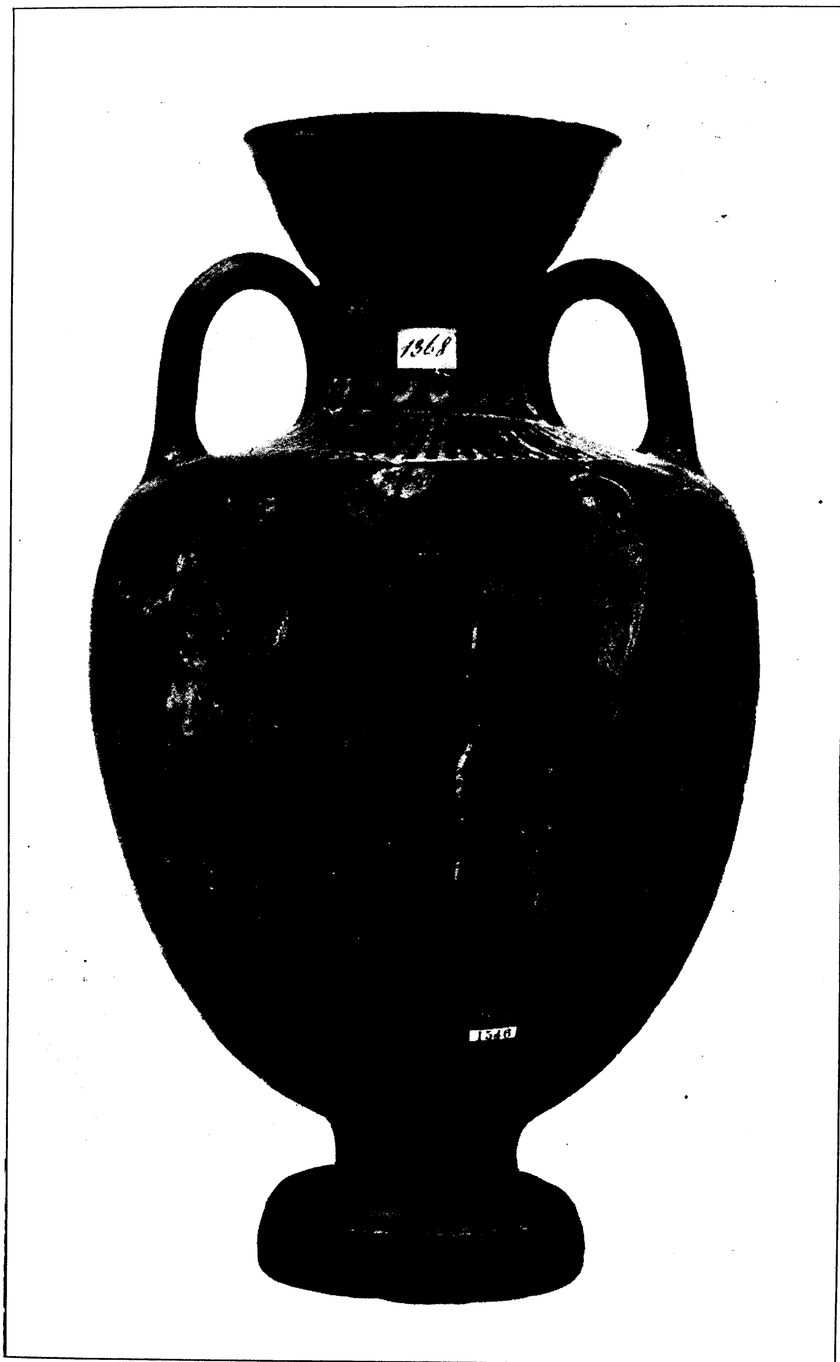


Abb. 1. Vase in Neapel.

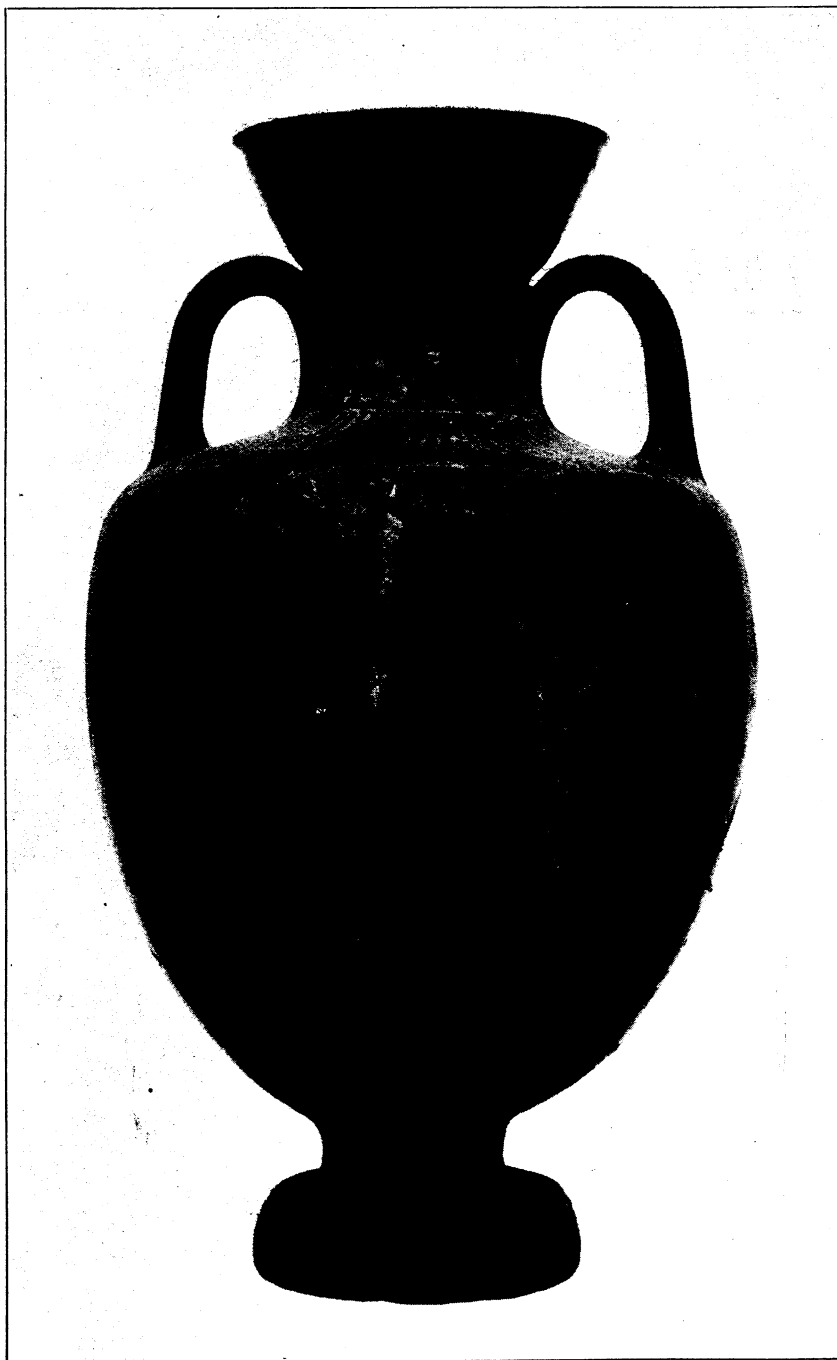


Abb. 2. Rückseite der Neapler Vase.



Abb. 3. Vase im Louvre.

worden. Vor allem aber schließt der wenigstens in der Namensform Οἰδιπόδαν vorliegende Dorismus jeden Gedanken an ein attisches Kultmal aus, paßt aber um so besser für die boiotische Grenzstadt Eteonos.

Die Inschrift lautet auf der ersten Vase fast ganz korrekt:

Νώτωι μολάχην τε καὶ ἀσφόδολον πολύριζον,
κόλπωι δ' Οἰδιπόδαν Λαίο υἱὸν ἔχω.

Es ist also nur das Schluß-υ von Λαίου vor υἱὸν durch Haplographie ausgefallen und in der ersten Zeile das μέν vor μολάχην ausgelassen. Auf der zweiten Vase ist von beiden Versen nur die erste Hälfte erhalten:

Ν[ώ]τωι μὲν μολάχη
κόλ[π]ωι δ' Οἰδιπόδα

und auch in diesen sind, wie die Photographie erkennen läßt und mir Pottier bestätigt, das erste ω in νώτωι und das π in κόλπωι ebenso wie der Schluß beider Zeilen nach dem ersten Exemplar ergänzt. Zu ἀσφόδολος vergleiche man ὀβολός, ὀβελός. Für μολάχην hat bereits Kaibel Epigrammata graeca ex lap. conlecta 1135 auf Athenaeus II 58 D verwiesen: τοῦτο (μαλάχη) 'Αττικόν. ἐγὼ δέ, φησίν, ἐν πολλοῖς ἀντιγράφοις εὗρον τοῦ 'Αντιφάνους Μίνωος διὰ τοῦ ο γεγραμμένον 'τρώγοντες μολόχης ῥίζαν'. καὶ 'Επίχαρμος 'πραύτερος ἔγωγε μολόχας'. Auf diesen einzigen Beleg aus einem attischen Schriftsteller fällt aber dadurch ein eigentümliches Licht, daß er aus einer Komödie Minos stammt und die Form μολόχη jetzt gerade für Kreta inschriftlich belegt ist[10]. Wenn also den beiden Vasenmalern eine korrekte Kopie der Originalinschrift vorgelegen hat, so haben wir hier ein weiteres Indiz für die nichtattische Herkunft des Epigramms.

Dasselbe Epigramm, jedoch ohne die dialektischen Formen und mit Unterdrückung der Eigennamen, zitiert Eustathios aus Porphyrios' Schrift περὶ τῶν παραλελειμμένων τῶι ποιητῆι ὀνομάτων[11]) zu Od. 1698, 25 (vgl. auch zu Il. 285, 14): ὡς δηλοῖ καί τι τῶν παρὰ τῶι Πορφυρίωι ἐπιγραμμάτων λέγον ὡς ἀπό τινος τάφου, ὅτι νώτωι μὲν μαλάχην τε καὶ ἀσφόδελον πολύριζον, κόλπωι δὲ τὸν δεῖνα ἔχω. Mit Recht hat, soviel ich sehe, zuerst O. Jahn in seiner Einleitung zur Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs S. CXXIV A. 914 konstatiert, daß Porphyrios das Epigramm dem aristotelischen Peplos entnommen habe; aber er irrte in der Annahme, daß es dort ebenso gelautet habe wie auf

der Vase und daß der Peplos auch für den Vasenmaler die Quelle gewesen sei. Dieses ist schon chronologisch unmöglich; denn während die Vasen spätestens dem Ende des vierten Jahrhunderts angehören [12]), sind nach Wendlings überzeugendem Nachweis (De peplo Aristotelico p. 58) die Epigramme frühestens um die Mitte des dritten Jahrhunderts in den Peplos, wenn anders dieser wirklich von einem älteren Peripatetiker verfaßt ist, eingefügt worden. Jenes aber ist dadurch ausgeschlossen, daß höchst wahrscheinlich im Peplos, sicher aber, wie schon der Titel zeigt, in der Schrift des Porphyrios nur Grabepigramme solcher Heroen standen, die vor Ilion mitgekämpft haben. Hingegen hat E. Curtius (CIG IV 8429) scharfsinnig erkannt, daß das von Porphyrios gemeinte Epigramm uns in lateinischer Übersetzung bei Ausonius erhalten ist, Epigr. 21:

Hippothoum Pyleumque tenet gremio infima tellus,
caulibus et malvis terga superna virent,

und daß das griechische Original etwa gelautet haben mochte:

Νώτωι μὲν μαλαχήν τε καὶ ἀσφόδελον πολύριζον,
κόλπωι δ' Ἱππόθοόν τ' ἠδὲ Πύλαιον ἔχω.

Welches der beiden Epigramme das Vorbild des anderen gewesen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Richtig urteilte schon Bergk in der vierten Auflage seiner Lyriker II p. 355 nr. 63: *transtulit igitur Pepli scriptor antiquum epigramma* [13]) *nominibus mutatis ad belli Troiani participes heroes*; aber mit unbegründetem Zögern setzt er hinzu: *epitaphium illud fueritne a principio Oedipodi destinatum necne in medio relinquo; nam potuit vasculi pictor Oedipodis nomen in locum alius herois substituere,* wogegen Kaibel treffend einwendet: *Oedipi nomen vasculi pictor certe non primus fuit qui substitueret.* Dies ergibt sich übrigens auch schon daraus, daß auf den Vasen der im Epigramm redend eingeführte Grabhügel gar nicht dargestellt ist, sondern nur die ihn bekrönende Stele. Und wozu überhaupt diese Annahme einer zweimaligen Substitution, die, an sich schon recht gezwungen, jetzt angesichts des zweiten Exemplars doppelt unwahrscheinlich ist? Das erlösende Wort hat Kaibels Schüler Wendling gesprochen a. a. O. p. 58 n. 2: *hanc formam quae ad Oedipum pertinet genuinam esse*; und seltsam genug hatte Bergk selbst in den früheren Ausgaben seiner Lyriker schon an das Oidipusgrab in Eteonos gedacht: *fortasse hi versus Oedipodis monumento, quod fuit Eteoni prope Tanagram* [14]),

vel etiam alibi inscripti fuerunt. Der restringierende Zusatz: *vel etiam alibi* wäre freiilch besser weggeblieben; denn, wie schon angedeutet wurde und wie im folgenden ausführlicher zu zeigen sein wird, kennen wir aus alter Zeit kein anderes Oidipusgrab als das in Eteonos. Ob nun das Epigramm wirklich an diesem angebracht war, mag dahingestellt bleiben, obgleich ich keinen triftigen Grund sehe, es zu bestreiten, und mich freue, daß es K. Keil an die Spitze seiner Sylloge Inscriptionum Boeoticarum gestellt hat (p. 151). Gesetzt aber, das Epigramm wäre nur ein epideiktisches gewesen, so hat der Verfasser dabei doch zweifellos das Oidipodeion in Eteonos im Auge gehabt. Daß er bei der Formulierung einen Vers aus den Ἔργα des großen boiotischen Epikers benutzt, 41:

οὐδ᾽ ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ᾽ ὄνειαρ,

ist ein eigenartiges Zusammentreffen.

Das literarische Zeugnis aber, von dem ich oben sprach, ist zwar nur ein indirektes, aber darum, wie mich dünkt, nicht minder beweiskräftig; auch ist es noch älter als die eben besprochenen bildlichen Belege, denn es steht im Oidipus auf Kolonos des Sophokles. Bekanntlich meldet dort Ismene ihrem Vater, daß ein delphisches Orakel die Wohlfahrt des thebanischen Staates von dem Besitz zunächst der Person des Oidipus und später seines Grabes abhängig gemacht habe, V. 389 f.:

σὲ τοῖς ἐκεῖ ζητητὸν ἀνθρώποις ποτὲ
θανόντ᾽ ἔσεσθαι ζῶντά τ᾽ εὐσοίας [15]) χάριν

und V. 392:

ἐν σοὶ τὰ κείνων φασὶ γίγνεσθαι κράτη.

Um nun diesem Orakelspruche gerecht zu werden und doch nicht das mit dem Blute des eigenen Vaters befleckte ἄγος im eigenen Lande zu haben, wollen Kreon und die Thebaner den Oidipus in der Nähe ihrer Grenze lebend bewahren und gestorben bestatten, V. 399 f.:

ὥς σ᾽ ἄγχι γῆς στήσωσι Καδμείας, ὅπως
κρατῶσι μὲν σοῦ, γῆς δὲ μὴ ἐμβαίνῃς ὅρων,

denn V. 402:

κείνοις ὁ τύμβος δυστυχῶν ὁ σὸς βαρύς

und V. 404 f.:

τούτου χάριν τοίνυν σε προσθέσθαι πέλας
χώρας θέλουσι, μηδ᾽ ἵν᾽ ἂν σαυτοῦ κρατοῖς [16]),

und weitér auf die Frage des Oidipus, V. 406:

ἦ καὶ κατασκιῶσι Θηβαίαι κόνει;

die Antwort:

ἀλλ' οὐκ ἐᾶι τοὔμφυλον αἷμά σ', ὦ πάτερ.

Und so schleudert denn auch nachher Oidipus dem diplomatischen Kreon die Worte ins Gesicht, V. 784 ff.:

ἥκεις ἔμ' ἄξων, οὐχ ἵν' ἐς δόμους ἄγηις,
ἀλλ' ὡς πάραυλον οἰκίσηις, πόλις δέ σοι
κακῶν ἄνατος τῆσδ' ἀπαλλαχθῆι χθονός.

Die Schilderung dieser Örtlichkeit, wo Oidipus zuerst interniert und später bestattet werden soll, paßt frappant auf die Lage von Eteonos[17]. Außerhalb der Landesgrenze, aber ἄγχι γῆς Καδμείας als πάραυλος oder, wie es V. 401 heißt, θύρασι soll Oidipus hausen, in einem Gebiet, das, obgleich politisch nicht zu Theben gehörig, doch in dessen Machtsphäre liegt. Wenn Sophokles bei seiner Schilderung überhaupt eine bestimmte Örtlichkeit im Auge gehabt hat, und das wird man doch schließlich nicht bezweifeln dürfen, so kann es nur die Parasopia gewesen sein. Damit gewinnt aber jener Anschlag Kreons plötzlich ein anderes Gesicht. Er ist nicht ein von Sophokles frei erfundenes dramatisches Motiv, so geschickt es auch als solches verwandt ist, sondern ein Kompromiß mit einer abweichenden Sagenform, nach der Oidipus nicht auf dem Kolonos, sondern in Eteonos bestattet war, und zugleich ein Zeugnis dafür, welche Macht diese boiotische Tradition noch zur Abfassungszeit des zweiten Oidipus besaß. Fälle dieser Art sind ja in der griechischen Poesie so häufig und so bekannt, daß es genügt an einige besonders eklatante Beispiele zu erinnern. Bald wird die ältere Version einer Person als Lügenerzählung in den Mund gelegt, wie in der Odyssee dem Odysseus seine Fahrt nach Thesprotien[18] oder im Philoktet des Sophokles dem als Kaufmann verkleideten Gefährten des Odysseus die Euripideische Version desselben Stoffes[19], bald erscheint sie als möglicher aber nicht eintretender Fall, als Plan oder Absicht, die nicht zur Ausführung gelangt, wie in den Choephoren die Stesichoreische Version von der Ermordung des Aigisth[20]. In diese Kategorie gehört der Plan des Kreon und der Thebaner im Oidipus auf Kolonos.

Auch auf einzelne Wendungen fällt jetzt, wenn man sich des Oidipusgrabes im Demeterheiligtum zu Eteonos erinnert,

ein neues Licht, z. B. auf den schon oben S. 8 angeführten V. 402:

κείνοις ὁ τύμβος δυστυχῶν ὁ σὸς βαρύς.

Der Gegensatz zu einem τύμβος δυστυχῶν ist ein Grab mit Heroenkult wie das zu Eteonos. Ein solches Grab im Lande zu haben bringt Glück und Segen. Natürlich wird der Handlung des Stückes entsprechend vor allem das Glück in der Politik und im Kriege hervorgehoben, V. 392 (vgl. V. 1524 ff.); aber in εὐσοίας χάριν 390 liegt doch zugleich noch etwas anderes; εὔσοιαν δὲ φασὶ τὴν εὐθένειαν erklärt der Scholiast und das erinnert an die Worte, die in den Eumeniden Athena an die Erinyen richtet, 895: ὡς μή τιν᾿ οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν. Und so klingt doch auch wohl bei Sophokles noch die Erinnerung an den chthonischen Heros durch, der die Gefilde mit Fruchtbarkeit segnet.

Daß Kreon auf ein delphisches Orakel hin die Bestattung des Oidipus in Eteonos plant und daß bei Arizelos (S. 2) ein delphisches Orakel das Oidipodeion in Eteonos sanktioniert, kann natürlich ein zufälliges Zusammentreffen sein, verdient aber immerhin angemerkt zu werden.

Der Sohn des Eponymen von Eteonos ist, wie bereits oben gelegentlich bemerkt (S. 1), Eleonos, der Eponym und Gründer der bei Tanagra gelegenen Stadt Eleon[21]). Man könnte dies zunächst nur für eine Fiktion halten, die auf dem Gleichklang der Namen basiert[22]). Aber durch die Erzählung des Herodot V 43 rückt die Sache doch in ein anderes Licht. Ein Mann aus Eleon, namens Antichares, so berichtet dieser, ist im Besitze der Orakel des Laios, deren eines er dem Dorieus mitteilt[23]). Die Begegnung spielt in der Peloponnes, dem ganzen Zusammenhange nach doch wohl in Sparta. Man hat daher wohl an das dort befindliche Heiligtum der Erinyen des Laios und des Oidipus gedacht. Aber dieser Gedanke, den ich früher selbst vertreten habe[24]), läßt sich nicht halten; denn wenn mit diesem spartanischen Erinyenkult ein Orakel verbunden gewesen wäre, hätte Dorieus nicht nötig gehabt, sich an einen boiotischen Fremdling zu wenden. Vielmehr weist schon der Ausdruck συνεβούλευσε ἐκ τῶν Λαίου χρησμῶν, vielleicht auch der Umstand, daß Dorieus sich die Zuverlässigkeit des Spruchs erst noch in Delphi bestätigen läßt, darauf hin, daß Antichares ein wandernder χρησμολόγος war, gerade wie sein berühmterer Landsmann Bakis, der gleichfalls nach Sparta gekommen ist[25]). Bakis hat seine

Weisheit von den Nymphen, die wohl mit den in Eleon verehrten τρεῖς Παρθένοι, den Töchtern der Nymphe Akidousa, identisch gewesen sein werden[26]), Antichares die seine aus den χρησμοί des Laios. Was hat es nun aber mit diesen für eine Bewandtnis? Soll man sich vorstellen, daß dem Laios noch andere Orakelsprüche als jener eine berühmte erteilt, daß diese gesammelt und etwa in seiner Familie fortgeerbt worden seien? Aber wie kommt dann der Mann aus Eleon in ihren Besitz? Die nächstliegende Erklärung ist doch, daß Λαίου χρησμοί Orakel sind, die Laios selbst erteilt hat. Dann war dieser also ein chthonischer Orakelgott wie der Trophonios von Lebadeia und der Amphiaraos von Oropos, und wenn nun ein Bürger aus Eleon im Besitz dieser Orakel ist, so erscheint die Folgerung nicht zu kühn, daß jene Stadt einen Kult dieses Heros besaß, ja, daß sie in derselben Weise die Heimat dieses *Publius*, wie v. Wilamowitz[27]) den Namen treffend erklärt hat, ist, wie Eteonos die des Oidipus.

Auch der Inhalt des einzigen bekannten dieser χρησμοί, der von Herakles' Zug durch Sicilien handelt, paßt nicht übel zu dieser Annahme; denn so unverständlich es wäre, warum der delphische Gott dem Laios etwas von den Kriegsfahrten dieses Heros erzählt haben sollte, so gut stimmt dies zu der Sagengeschichte von Eleon. Ist doch nach einer Version der Sohn des Eleon, Deimachos, der Begleiter des Herakles bei dem Zug gegen Troia[28]), während nach einer anderen und, wie es scheint, jüngeren, die den Deimachos überdieß nach Trikka versetzt, es vielmehr seine Söhne sind, die den Herakles ins Amazonenland begleiten und auf dieser Fahrt Sinope gründen[29]).

Die genealogische Verbindung des Sehergottes von Eleon mit dem chthonischen Heros von Eteonos ist also die umgekehrte, wie die der Eponymen beider Ortschaften, wofür man an das bekannte Wort[30]) erinnern könnte, daß in der Sagenentwickelung die Söhne häufig älter sind als die Väter. Indessen paßt dies hier nicht ganz. Denn es liegt mir natürlich ganz fern, aus diesem genealogischen Verhältnis den Schluß zu ziehen, daß Eleon von Eteonos aus gegründet sei oder umgekehrt. Nicht einmal eine Kultverbindung zwischen beiden Orten braucht angenommen zu werden. Der Mythos allein hat in seinem natürlichen Entwickelungsgang, den wir unten kennen lernen werden, als er für Oidipus einen Vater brauchte, dazu den wesensverwandten Laios von Eleon ausersehen[31]). Erst im Anschluß hieran wird

man auch die Eponymen beider Städte in verwandtschaftliche Beziehung zueinander gebracht haben.

Sparta.

Die genealogische Verbindung zwischen Laios und Oidipus muß bereits vollzogen gewesen sein, als in Sparta das Heiligtum der Erinyen des Laios und des Oidipus gegründet wurde. Aigiden, die sich über Thersandros von Oidipus und weiter hinauf von Kadmos ableiteten, waren nach Herodot die Gründer[32], Kindersterblichkeit die Veranlassung der von einem Orakel empfohlenen Stiftung.

Wäre allerdings dies Heiligtum nichts anderes »als ein später zurechtgemachter urkundlicher Beleg« für die fiktive Genealogie der Aigiden, wie Studniczka behauptet und durch eine fesselnde Deduktion zu beweisen versucht hat (Kyrene 66 ff.), wäre es nichts als ein frommer Betrug dieses Geschlechts, das dadurch seine Abstammung von Kadmos beweisen und seine Ansprüche auf Thera erhärten wollte, so würde diese Kultstätte religions- und sagengeschichtlich völlig belanglos sein und für unsere Untersuchung überhaupt nicht in Betracht kommen. Aber so sehr ich den blendenden Scharfsinn und die rücksichtlose Energie bewundern muß, mit denen Studniczka seine These durchzuführen gewußt hat, und so gerne ich bereit bin, ihm in seinen Darlegungen sehr weit zu folgen, seinem radikalen Schlußresultat kann ich nicht beistimmen.

Gewiß, die Zurückführung des Geschlechts auf Kadmos und Oidipus ist fiktiv oder richtiger sekundär, und in der Tat wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Kolonisation von Thera ersonnen, aber daraus folgt noch nicht, daß die Aigiden kein thebanisches Geschlecht waren. Ihr wahrer Ahnherr ist eben der thebanische Sparte Aigeus, den Studniczka vergeblich als eine späte Erfindung zu eliminieren versucht, und daß sich dies Geschlecht der Aigiden entweder wirklich oder wenigstens nach einer sehr alten Legende bei der Eroberung von Amyklai hervorgetan hat, läßt sich, wie ich glaube, auch nicht bestreiten. Indessen dies hier ausführlich im einzelnen darzulegen, würde den Gang unserer Untersuchung zu empfindlich stören. In der ersten Beilage habe ich versucht, das hier gesagte zu begründen und zu der heiklen Aigidenfrage, die durch Hillers Thera und Maltens Kyrene auf eine neue Basis gestellt worden ist, meinerseits Stellung zu nehmen.

Dieses thebanische Adelsgeschlecht hat also zu einer zwar nicht genau zu bestimmenden, indessen doch recht alten Zeit ein Heiligtum der Erinyen des Laios und des Oidipus gegründet, nicht als frommen Betrug, aber allerdings auch nicht als Filiale eines Kultes seiner Urheimat, wohl aber unter dem Einfluß eines boiotischen Mythos, der damals schon so weit entwickelt gewesen sein muß, daß er nicht nur die Verbindung von Laios und Oidipus, sondern, wenn anders das von Herodot angegebene αἴτιον richtig ist[33]), auch schon das dem Laios gegebene Orakel und die Aussetzung des Oidipus enthalten haben muß. Aber damit ist natürlich in keiner Weise gesagt, daß sich die Aigiden schon damals von Laios und Oidipus herleiteten.

Ob auch auf Thera ein Erinyenheiligtum der Aigiden existierte und ob die von Hiller gefundene Felsinschrift[34]) Ἐρι..ες, wie Kern vorschlug, zu Ἐρινύες ergänzt und mit jenem Heiligtum in Beziehung gesetzt werden darf, hängt davon ab, wie man den verstümmelten Schlußsatz des Herodot-Kapitels auffaßt. Liest man mit Reiske: τωυτὸ τοῦτο ⟨συνέβη⟩ καὶ ἐν Θήρῃ τοῖσι ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τούτων γεγονόσι, so würde sich genau derselbe Vorgang wie in Sparta auf Thera wiederholt haben; und dann wäre Kerns Ergänzung der Felsinschrift in der Tat sehr wahrscheinlich. Aber weit ansprechender ist die Ergänzung von Cobet und Holder: ⟨συνήνεικε⟩ δὲ τωὐτὸ τοῦτο καὶ ἐν Θήρῃ τοῖσι ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τούτων γεγονόσι, der auch Malten den Vorzug gibt (Kyrene S. 178 f.). Dann sagt Herodot, daß der Segen des von den Aigiden in Sparta gestifteten Erinyenheiligtums auch auf ihre Geschlechtsverwandten in Thera hinübergestrahlt, d. h. auch sie vor Kindersterblichkeit bewahrt habe.

Für die Existenz alter boiotischer Sagenfiguren in Sparta enthält übrigens vielleicht auch eine der jüngeren Schichten der Odyssee ein Indizium, das ich um so weniger übergehen darf, als es zu dem Ausgangspunkt unserer Betrachtung in Beziehung zu stehen scheint, ich meine den Eteoneus der Telemachie, des Menelaos vertrauten Diener und Truchseß, dessen Wohnung der seines Herrn benachbart ist: κρείων Ἐτεωνεύς oder Βοηθοίδης Ἐτεωνεύς nennt ihn der Dichter (δ 22. 31. ο 95), und Spätere haben ihn sogar in ein verwandtschaftliches Verhältnis zu Menelaos bringen wollen[35]). Bei der außerordentlichen Seltenheit des Namens[36]) scheint ein zufälliges Zusammentreffen kaum glaublich. Vielleicht wird die bei Eustathios erhaltene Notiz, Od. 1480, 62: ὁ δὲ Ἐτεωνεὺς

Ἐτεωνῶι πόλει παρωνόμασται, περὶ ἧς ἡ Βοιωτία δηλοῖ das richtige treffen.

Attika.

In dem Kult von Sparta tritt die Gestalt des Oidipus selbst ganz in den Hintergrund; anders in den attischen Kulten auf dem Areopag und dem Kolonos Hippios, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden.

Zunächst der Kolonos Hippios. Wie Sophokles, als er die Legende seines Heimatsortes zu der endgültig herrschenden machte, sich mit den Ansprüchen von Eteonos abfand, haben wir oben gesehen (S. 9). Doch war er nicht der erste, der diese Version in die Literatur einführte. Schon Euripides hatte sie in der Schlußszene seiner im Jahre 410[37]) aufgeführten Phoinissen kurz berührt, V. 1703ff.:

ΟΙΔ νῦν χρησμός, ὦ παῖ, Λοξίου περαίνεται.
ΑΝΤ ὁ ποῖος; ἀλλ' ἦ πρὸς κακοῖς ἐρεῖς κακά;
ΟΙΔ ἐν ταῖς Ἀθήναις κατθανεῖν μ' ἀλώμενον.
ΑΝΤ ποῦ; τίς σε πύργος Ἀτθίδος προσδέξεται;
ΟΙΔ ἱερὸς Κολωνός, δώμαθ' ἱππίου θεοῦ.

Diese Sagenversion war also schon über den Demos Kolonos hinausgedrungen, vielleicht schon allgemein attische Anschauung geworden. Voraussetzung für sie ist, daß Oidipus aus Theben verbannt wird und jahrelang in der Fremde umherirrt. Dadurch setzt sie sich in Widerspruch sowohl mit der Legende von Eteonos wie mit der Version des Epos, die beide gleichermaßen den Oidipus in Theben bleiben und sterben lassen (Il. Ψ 679. Od. λ 275ff., über die Thebais s. unten). Und doch scheint es sich hier keineswegs bloß um eine attische Erfindung zu handeln, die lediglich den Zweck hätte, die Bestattung auf dem Kolonos zu erklären. Das Umherirren wenigstens dürfte ein Stadium des Mythos repräsentieren, das noch hinter dem Epos zurückliegt.

Um dies zu zeigen, müssen wir jetzt einen Blick auf die höchst interessante Art werfen, wie Sophokles, während er in der Antigone den Oidipus in Theben sterben und bestattet werden läßt (V. 900ff.), in seinem ersten Oidipus zwischen der epischen Version, die wahrscheinlich auch noch Aischylos befolgt hat (s. unten), und der seiner Heimat, die also zur Zeit, da er den ersten Oidipus schrieb, schon bestanden haben muß, zu vermitteln sucht, indem er es am Schlusse unentschieden läßt, ob Oidipus in Theben blei-

ben oder verbannt werden soll. Kreon will um diese wichtige Sache erst das delphische Orakel befragen und erwidert daher auf die flehende Bitte des Oidipus V. 1436f.:

ῥῖψόν με γῆς ἐκ τῆσδ᾽ ὅσον τάχισθ᾽, ὅπου
θνητῶν φανοῦμαι [38]) μηδενὸς προσήγορος

mit seiner ganzen Brutalität V. 1438 f.:

ἔδρασ᾽ ἄν, εὖ τοῦτ᾽ ἴσθ᾽ ἄν, εἰ μὴ τοῦ θεοῦ
πρώτιστ᾽ ἔχρῃζον ἐκμαθεῖν, τί πρακτέον.

Wenn er aber vorher befohlen hat V. 1424ff.:

ἀλλ᾽, εἰ τὰ θνητῶν μὴ καταισχύνεσθ᾽ ἔτι
γένεθλα, τὴν γοῦν πάντα βόσκουσαν φλόγα
αἰδεῖσθ᾽ ἄνακτος Ἡλίου τοιόνδ᾽ ἄγος
ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι, τὸ μήτε γῆ
μήτ᾽ ὄμβρος ἱερὸς μήτε φῶς προσδέξεται.
ἀλλ᾽ ὡς τάχιστ᾽ ἐς οἶκον ἐσκομίζετε·
τοῖς ἐν γένει γὰρ τἀγγενῆ μάλισθ᾽ ὁρᾶν
μόνοις τ᾽ ἀκούειν εὐσεβῶς ἔχει κακά,

so entspricht dies der Version des Epos und des Aischylos, der sich auch später Euripides in den Phoinissen anschließt, wenn er im offenbaren Anschluß an die zitierten Sophoklesverse schreibt 64ff.:

κλῄθροις ἔκρυψαν πατέρ᾽, ἵν᾽ ἀμνήμων τύχη
γένοιτο πολλῶν δεομένη σοφισμάτων,
ζῶν δ᾽ ἔστ᾽ ἐν οἴκοις.

Was aber Oidipus selbst für sich begehrt und wozu er, als er den unbekannten Mörder des Laios verfluchte, ahnungslos sich selbst verurteilt hat, das entspricht der attischen Version. So, wenn er in bezug auf den Mörder gebietet V. 236f.:

τὸν ἄνδρ᾽ ἀπαυδῶ τοῦτον, ὅστις ἐστί, γῆς
τῆσδ᾽, ἧς ἐγὼ κράτη τε καὶ θρόνους νέμω,
μήτ᾽ ἐσδέχεσθαι μήτε προσφωνεῖν τινα,
μήτ᾽ ἐν θεῶν εὐχαῖσι μηδὲ θύμασιν
κοινὸν ποιεῖσθαι, μήτε χέρνιβας νέμειν·
ὠθεῖν δ᾽ ἀπ᾽ οἴκων πάντας, ὡς μιάσματος
τοῦδ᾽ ἡμὶν ὄντος, ὡς τὸ Πυθικὸν θεοῦ
μαντεῖον ἐξέφηνεν ἀρτίως ἐμοί,

und zwei Verse weiter den Fluch ausspricht:

κατεύχομαι δὲ τὸν δεδρακότ᾽, εἴτε τις
εἷς ὢν λέληθε εἴτε πλειόνων μετα,
κακὸν κακῶς μιν ἄμορον ἐκτρῖψαι βίον,

wenn er, als ihm der Verdacht aufsteigt, daß er selbst der Mörder sein könne, klagt V. 816ff.:

τίς ἐχθροδαίμων μᾶλλον ἂν γένοιτ' ἀνήρ;
ὃν μὴ ξένων ἔξεστι μηδ' ἀστῶν τινὶ
δόμοις δέχεσθαι μηδὲ προσφωνεῖν τινα,
ὠθεῖν δ' ἀπ' οἴκων. καὶ τάδ' οὔτις ἄλλος ἦν
ἢ 'γὼ 'π' ἐμαυτῶι τάσδ' ἀρὰς ὁ προστιθείς,

und wenn er endlich nach der Entdeckung und Blendung bittet V. 1340:

ἀπάγετ' ἐκτόπιον ὅτι τάχιστά με

und sich aufs neue seiner Selbstverfluchung erinnert V. 1381ff.:

αὐτὸς ἐννέπων
ὠθεῖν ἅπαντας τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐκ θεῶν
φανέντ' ἄναγνον καὶ γένους τοῦ Λαΐου[39]).

Und daß sich in der Tat der Dichter in dieser Weise den Ausgang des Oidipus dachte, beweist die Prophezeiung des Teiresias V. 454ff.:

τυφλὸς γὰρ ἐκ δεδορκότος
καὶ πτωχὸς ἀντὶ πλουσίου ξένην ἐπὶ
σκήπτρωι προδεικνὺς γαῖαν ἐμπορεύσεται,

wonach es dem Zuschauer nicht zweifelhaft sein konnte, welchen Bescheid Kreon aus Delphi erhalten werde.

Soweit stimmt also das Los, das Oidipus auf sich herabbeschwört und das ihm Teiresias prophezeit, im großen und ganzen mit dem Zustand überein, in dem wir ihn in dem zweiten Stück des Sophokles finden; nur ist es dort insofern etwas gemildert, als die Menschen, an deren Türen der blinde Greis bettelt, ihn zwar nicht bei sich aufnehmen, aber doch auch nicht brutal fortstoßen (O. T. 241. 819. 1382), sondern ihn mit einer spärlichen Gabe abspeisen O. C. 3ff.:

τίς τὸν πλανήτην Οἰδίπουν καθ' ἡμέραν
τὴν νῦν σπανιστοῖς δέξεται δωρήμασιν,
σμικρὸν μὲν ἐξαιτοῦντα, τοῦ σμικροῦ δ' ἔτι
μεῖον φέροντα; καὶ τόδ' ἐξαρκοῦν ἐμοί,

was V. 345ff. in bezug auf Antigone noch näher ausgeführt wird.

Aber eine ganz andere Perspektive öffnet sich durch den leidenschaftlichen Wunsch, den Oidipus im weiteren Verlauf jenes Gesprächs mit Kreon äußert, V. 1451ff.:

ἀλλ' ἔα με ναίειν ὄρεσιν, ἔνθα κλῄζεται
οὑμὸς Κιθαιρὼν οὗτος, ὃν μήτηρ τέ μοι
πατήρ τ' ἐθέσθην ζῶντι κύριον τάφον,

und dasselbe hat Oidipus ohne Zweifel im Sinn, wenn er in den bereits oben S. 15 ausgeschriebenen Versen 1436 f. den Kreon anfleht, er möge ihn an einen Ort bringen, wo keines Menschen Zuspruch ihm zuteil wird, und Teiresias, wenn er V. 420 f. prophezeit:

βοῆς δὲ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν,
ποῖος Κιθαιρὼν οὐχὶ σύμφωνος τάχα;

Das ist ganz etwas anderes als der in fremden Städten bettelnde Verbannte, das ist der Unbehauste im winterlichen Gebirge, der von jedem menschlichen Verkehr Ausgestoßene, der λύκος in der Einöde, blind und allein; denn Antigone ist im ersten Oidipus noch ein Kind und kann den Vater nicht begleiten[40]. Das dürfte denn doch mehr sein als ein bloßes Augenblicksmotiv, obgleich es auch schon als solches ebenso schön wie verständlich ist, das ist eine uralte über das Epos zurückreichende Sagenform, die sich aber neben dem Epos erhalten hat, der Mythos von dem Blinden, der durch die Schluchten des Kithairon irrt, bis er dort stirbt und begraben wird, — begraben am Fuß des Kithairon im Demeterheiligtum von Eteonos. So enthalten die Worte οὑμὸς Κιθαιρών und κύριον τάφον noch einen tieferen Sinn.

Wenn also auch die Sage von der Verbannung des Oidipus aus Theben und sein Umherirren in der Wildnis wahrscheinlich boiotisch und jedesfalls von dem Grabe auf dem Kolonos unabhängig ist, so ist doch die Vorstellung, daß er auf seiner Wanderung in fremde Länder und speziell nach Attika gerät, schwerlich boiotischen Ursprungs, weil sie sich mit der Bestattung in Eteonos schlecht verträgt. Diese Vorstellung scheint vielmehr mit dem Grabe auf dem Kolonos eng verknüpft zu sein, und wenn Sophokles in seinem ersten Oidipus so, wie wir gesehen haben, auf sie anspielt, so ist das ein Beweis dafür, daß diese Lokallegende älter ist als die Abfassung dieses Stückes, was man allerdings von vornherein anzunehmen geneigt sein wird[41]. Dagegen hat Aischylos in seiner 467 aufgeführten thebanischen Trilogie sowohl die Verbannung des Oidipus als seine Bestattung auf dem Kolonos ignoriert, und das ist andererseits ein Beweis dafür, daß diese Lokallegende damals in Attika noch keine allgemeine Geltung gewonnen hatte.

Um nun über das Alter und die Bedeutung des Oidipusgrabes auf Kolonos Klarheit zu gewinnen, empfiehlt es sich zuerst den ganzen dort lokalisierten Komplex von Kulten und Mythen zu betrachten; denn die Stätte, deren heutiges Aussehen die Abb. 4 reproduzierte Photographie zeigt, die ich wie die meisten übrigen Aufnahmen dieser Örtlichkeit der Freundschaft von A. Schiff verdanke, war im Altertum durch besondere Heiligkeit ausgezeichnet.



Abb. 4. Der Kolonos Hippios.

Wir gehen dabei aus von dem vorläufig für uns noch zeitlosen Orakel, das Didymos zu Oid. Col. V. 57 zitiert:

Βοιωτοὶ δ' ἵπποιο[42]) ποτιστείχουσι κολωνόν,
ἔνθα λίθος τρικάρανος ἔχει καὶ χάλκεος οὐδός.

Nicht Κολωνὸς ἵππιος, wie wir zu sagen pflegen, indem wir annehmen, daß die Epiklesis ἵππιος von Poseidon auf den ihm heiligen Hügel übertragen worden sei, sondern ἵππου κολωνός »Hügel des Rosses« heißt die Örtlichkeit. Die Deutung, die Sophokles gibt O. C. V. 713 f., daß Poseidon hier zum ersten Male den Rossen die Zügel angelegt habe:

ἄναξ Ποσειδάν,
ἵπποισιν τὸν ἀκεστῆρα χαλινὸν
πρώταισι ταῖσδε κτίσας ἀγυιαῖς

reicht zur Erklärung dieses Namens nicht aus, da sie dem Singular nicht gerecht wird, die des Didymos[43]), daß Adrastos auf seiner Flucht von Theben hier gerastet und dem Poseidon und der Athena bei dieser Gelegenheit die Beinamen ἵππιος und ἱππία beigelegt habe, ist noch weniger brauchbar, da sie überdies einen attischen Kult aus der thebanischen Heldensage und obendrein noch aus deren epischer Form erklären will. Verständlich wird der Name ἵππου κολωνός vielmehr durch das Scholion zu Lykophron 766: ἄλλοι δέ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος. Es war ein schwerer Irrtum, wenn ich in meiner Ausgabe von Prellers Griech. Mythologie I⁴ S. 591 A. 5 diese Notiz für eine gedankenlose Kontamination von Schol. Pindar Pyth. IV. 246 mit Schol. Soph. O. C. 712 erklärt habe. Das Richtige hat G. Wentzel (Aus der Anomia S. 137 f. A. 3) gesehen, indem er auf das Scholion Georg. I 12 verweist, wo aus derselben mythographischen Quelle die verschiedenen Namen des Ur-Rosses exzerpiert sind: *equum autem a Neptuno progenitum alii Scyphium* (Vossius; *Scythium*), *alii Scironem* (Vossius; *Schironem*), *alii Arionem dicunt fuisse nominatum.* Schon der Name Skiron oder Skironites weist auf Attika; denn er ist nicht zu trennen von dem an der heiligen Straße nach Eleusis gar nicht weit vom Kolonos gelegenen Orte Skiron, der einerseits zu Eleusis in Beziehung steht, andererseits aber auch mit dem Poseidonkult Berührungspunkte hat. Beim Feste der Skira beteiligte sich nämlich neben der Priesterin der Athena und dem Priester des Helios auch der Priester des Poseidon, allerdings, wie es scheint, der des Poseidon Erechtheus, an der nach Skiron ziehenden Prozession[44]). Auch an die skironischen Klippen mit dem Unhold Skiron, der ja selbst ein Sohn des Poseidon ist, mag erinnert werden. Natürlich kann dies attische Ur-Roß nicht auch den zweiten Namen Skyphios geführt haben. Hier liegt also in der Tat eine Konfusion vor, die wahrscheinlich auf Folgendem beruht: heute lesen wir in den Pindarscholien nur die thessalische Legende: ὅτι ἐπί τινος πέτρας κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε (ὁ Ποσειδῶν), καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπεκάλεσαν Σκύφιον[45]). Dem Lykophronscholion scheint aber

ein vollständigeres Exemplar der Pindarscholien zugrunde zu liegen[46], in dem auch die attische Parallelsage erzählt war; beide Sagenformen hat dann der Scholiast zusammengeworfen. Auf dem Kolonos also ist aus dem Samen des Poseidon das Ur-Roß, das »Kalksteinkind«, entsprungen, und daher hieß er der ἵππου κολωνός. Nun wird aber unter den Wahrzeichen des Kolonos im zweiten Oidipus V. 1595 auch ein θορίκιος πέτρος erwähnt, der bisher völlig rätselhaft ist[47]. Zu dem Demos Thorikos, an den die Scholien erinnern, kann er wenigstens direkt nicht in Beziehung gesetzt werden; um so näher liegt es den Namen mit θορός, θορικός in Verbindung zu bringen. Es ist der Felsen, auf den Poseidon den Samen ausströmen ließ, aus dem das Ur-Roß entsprang, der »Samenfelsen«[48]. Erwägt man nun, daß auf dem Kolonos auch die Erinyen eine hochheilige Kultstätte haben, und daß anderwärts in der Entwickelung des Mythos vom Ur-Roß schon früh anstelle des den Samen aufnehmenden Erd- oder Felsbodens die Erdgöttin selbst tritt, als Demeter Erinys in Thelpusa, einfach als Erinys in der Thebais[49], so erscheint der Schluß nicht nur erlaubt, sondern direkt geboten, daß auch auf dem Kolonos schon bald die Demeter Erinys als Mutter des Rosses gedacht wurde und daß im weiteren Verlauf durch den in der Religionsgeschichte so häufigen Prozeß der Vervielfältigung aus ihrem Kult der Kult der Erinyen oder Semnen geworden ist[50]. Auch den in den Lykophronscholien 766 als attisch bezeugten Beinamen des Poseidon Μέλανθος könnte man versucht sein direkt auf Poseidon als Erzeuger des Rosses zu beziehen, wenn man sich der Demeter Melaina in Arkadien, der aiolischen Poseidonbraut Melanippe und vieler ähnlicher und ähnlich benannter mythischer Gestalten erinnert. Daß dann dieser Poseidon Melanthos zu einem Neliden hypostasiert wird, paßt vorzüglich zu den Beziehungen dieses Geschlechts zum Meeresgott. Wenn aber andererseits derselbe Poseidon vom Kolonos bei Sophokles O. C. 55 das Beiwort σεμνός führt:

χῶρος μὲν ἱερὸς πᾶς ὅδ᾽ ἔστ᾽· ἔχει δέ μιν
σεμνὸς Ποσειδῶν,

so ist das schwerlich eine rein poetische Bezeichnung, sondern eine rituelle, von den im Kult mit ihm verbundenen Semnen auf ihn übertragene Epiklesis.

So haben wir gleich im Anfang unserer Betrachtung ein Resultat gewonnen, das für die folgende Untersuchung von großer

Bedeutung ist: der Demeter- und Erinyenkult auf dem Kolonos hat ursprünglich mit dem Oidipusgrab nichts zu tun und ist allem Anschein nach älter als dieses. Wir können auch beobachten, wie die krassen Formen des älteren Mythos allmählich milderen Vorstellungen Platz machen. An die Stelle der Erzeugung des Rosses durch Poseidon tritt seine Bändigung durch denselben Gott, wie sie Sophokles berichtet (s. oben S. 18 f.), und er selbst wird aus dem Μέλανθος ein ἵππιος.

ἱερὸς Κολωνός, δώμαθ᾽ ἱππίου θεοῦ,

sagt Oidipus in den Phoinissen V. 1707. Diesem Poseidon ἵππιος entspricht, als Heros und Eponym des Demos, der Κολωνὸς ἱππότης[51]) (O. C. 55) oder ἱππεύς (Schol. Od. λ 271), der O. C. 65 geradezu θεός heißt, und man darf vermuten, daß die Bändigung des Rosses, die Sophokles dem Poseidon zuschreibt, ursprünglich von diesem Heros erzählt wurde, so daß er in dieser Beziehung dem Erichthonios der Akropolis und dem Bellerophon von Korinth entspricht.

Daß sich nun zu dem Poseidon ἵππιος anstelle der zu den Semnen vervielfältigten Demeter Ἐρινύς später die Athena als ἱππία gesellte[52]), lag durchaus in der Richtungslinie der religionsgeschichtlichen Entwickelung. Denn wie es überhaupt die Eigenart dieser Göttin ist, mit männlichen Gottheiten in Kultgemeinschaft zu treten und deren Eigenschaften und Beinamen anzunehmen, so war namentlich in Attika, wo Athena Landesgöttin ist, wo sie dieselbe Kultverbindung schon auf der Akropolis und in Sunion eingegangen war, wo sie selbst den Erichthonios die Kunst, die Rosse an den Wagen zu schirren, gelehrt hatte, dieser Vorgang unvermeidlich. Ein am Fuß des Kolonos gelegener Tempel war die Kultstätte dieses Götterpaares, und als dieser bei der Belagerung Athens durch Antigonos ein Raub der Flammen geworden war, wurde die Verehrung wenigstens auf einem gemeinsamen Altar fortgesetzt, der noch zu Pausanias' Zeiten bestand.

Aber auch der Demeterkult entwickelte sich weiter und kehrte seine milderen Formen heraus. Gegenüber dem unheimlichen Felsen, wo einst Demeter Erinys sich mit Poseidon Melanthos vermählt und ihm den Skironites geboren hatte, und wo dann die Töchter der Erde und des Dunkels, die Semnen, ihren Wohnsitz aufschlugen —

ἄθικτος οὐδ᾽ οἰκητός· αἱ γὰρ ἔμφοβοι
θεαί σφ᾽ ἔχουσι, Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι (O. C. 39 f.) —

erhebt sich ein freundlicher Hügel, auf dem Demeter als Göttin der jungen Saat mit der Epiklesis Εὔχλοος verehrt wurde. Unser einziger Zeuge für diesen Kult ist freilich Sophokles im zweiten Oidipus V. 1600, wo Antigone und Ismene vor der Entrückung ihres Vaters Εὐχλόου Δήμητρος εἰς προςόψιον πάγον gehen, um Wasser zu holen; aber dieses Zeugnis ist doch wahrlich ausreichend und zur Identifizierung völlig genügend, namentlich wenn man das προςόψιος

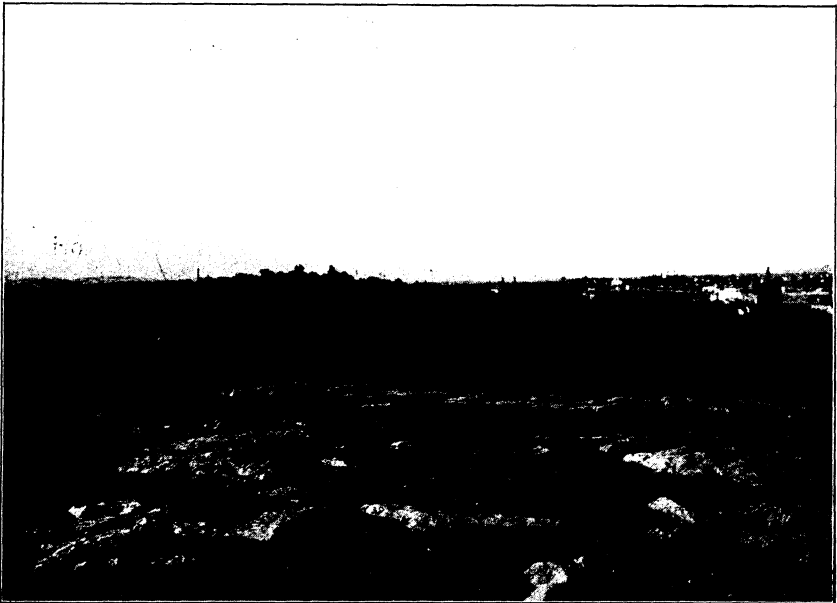


Abb. 5. Blick auf den Demeterhügel vom Kolonos aus.

beachtet und dem Unterschied von πάγος und κολωνός Rechnung trägt. Dann wird man nicht bezweifeln können, daß der nordöstlich vom Kolonos gelegene, etwas höhere (64,7 : 56,7) Hügel mit der Kapelle des H. Meletios, der jetzt den wohlgepflegten Ölgarten der Familie Soutzé trägt (s. Abb. 5 nach einer Photographie von Schiff) der πάγος der Demeter Euchloos ist. Das Verhältnis ist schon von Leake richtig festgestellt worden[53].

Daß die Stiftung dieses Heiligtums auf eleusinischen Einfluß zurückgehen sollte, ist angesichts der Tatsache, daß der verwandte Kult am Westabhang der Akropolis von Eleusis unabhängig und vielmehr von Delphi angeordnet worden ist[54], nicht

wahrscheinlich. Wohl aber wird man die Einwirkung von Eleusis darin erblicken dürfen, daß der Koreraub auf dem Kolonos lokalisiert war, wie dies Didymos zu O. C. 1589 bezeugt[55]), und in der Schilderung des Blumenfeldes, das zu Sophokles' Zeit den jetzt nur eine einsame Zypresse tragenden, von Asphodelos überwucherten Felsen bedeckte (O. C. 681 ff.), mag man immerhin eine Anspielung auf diesen Mythos finden dürfen, zumal der καλλίβοτρυς νάρκισσος als das μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμα vom Dichter ausdrücklich hervorgehoben wird. Daß sich auf dem Kolonos ein Eingang zur Unterwelt befand, bezeugt auch Apollodor ausdrücklich[56]), und in der Tat wird auch der Abstieg des Theseus und Perithoos von Sophokles dorthin verlegt, O. C. 1593 ff. Allerdings erwähnt dieser nur die πίστ' ἀεὶ ξυνθήματα der beiden Freunde, nach Wilamowitz' schöner Erklärung[57]) die τόμια, die sie in einem Felsloch (κοῖλος κρατήρ) verborgen hatten, und Didymos fand dieses Motiv sonst nicht belegt: ἀμάρτυρον δὲ εἰ διὰ τούτου τοῦ τόπου κατῆλθον. Aber daß es Sophokles in der Tat so gemeint hat, scheint der Zusammenhang zu lehren. Hingegen war das Heroon des Theseus und Perithoos, das Pausanias (I 30,4) erwähnt, wohl mit diesen ξυνθήματα nicht identisch, sondern eine jüngere, am Fuß des Hügels im Bezirk des Heiligtums des Poseidon und der Athena gelegene Gründung.

Der Eingang zur Unterwelt auf dem Kolonos. — Damit streifen wir schon nahe an die dort lokalisierte Entrückung des Oidipus, aber ehe wir von ihr handeln, müssen wir auch noch den zweiten Vers jenes Orakels, von dem wir ausgegangen sind, ins Auge fassen:

ἔνθα λίθος τρικάρανος ἔχει καὶ χάλκεος οὐδός.

Der λίθος τρικάρανος wird nur an dieser Stelle erwähnt. Es läge ja nahe, diesen dreiköpfigen Stein mit dem Poseidonkult in Verbindung zu setzen und darin ein steinernes Abbild des Dreizacks zu sehen. Jedoch scheint es bei dem Mangel sonstiger Zeugnisse geboten mit dem Urteil zurückzuhalten[58]). Aber zu dem χάλκεος οὐδός müssen wir unbedingt Stellung nehmen. Auch bei Sophokles kehrt der Ausdruck zweimal wieder, O. C. 56 ff.:

ὃν δ' ἐπιστείβεις τόπον,
χθονὸς καλεῖται τῆσδε χαλκόπους ὀδός[59]),
ἔρεισμ' Ἀθηνῶν

und 1590ff.:

ἐπεὶ δ᾽ ἀφῖκτο τὸν καταρράκτην ὀδὸν
χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον,

und zu ersterer Stelle merkt Didymos an: ὡς οὕτω τινὸς καλουμένου τόπου ἐν τῶι ἱερῶι, χαλκόποδος ὀδοῦ. φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος δι᾽ αὐτοῦ καταβάσιον εἶναι εἰς Ἅιδου· καὶ Ἴστρος δὲ μνημονεύει τοῦ χαλκοῦ ὀδοῦ (s. unten) καὶ Ἀστυδάμας. Dann wird das Orakel zitiert, mit dessen Interpretation wir uns die ganze Zeit beschäftigen.

Nach der herrschenden Meinung bedeutet diese eherne Schwelle den Eingang zur Unterwelt. Nun ist es ja richtig, daß sowohl dem Orakeldichter als Sophokles an der zweiten Stelle die Verse aus Hesiods Tartarosbeschreibung vorschweben, Theog. 811ff.:

ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδὸς[60])
ἀστεμφής, ῥίζηισι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής,

aber aus dieser poetischen Reminiszenz folgt noch lange nicht, daß auch die Vorstellung genau dieselbe ist. Bei Hesiod liegt die Schwelle tief im Innern der Erde, hingegen befindet sich die Schwelle, von der Sophokles und das Orakel sprechen, unter freiem Himmel auf der Erde und sogar auf einem Hügel. Dies als Schwelle der Unterwelt zu bezeichnen, wäre kein glückliches Bild. Nun ist aber nach Istros, dessen Worte Didymos zu V. 1059 etwas vollständiger ausschreibt (fr. 6 Müll.), diese Schwelle nicht etwa ein unscheinbarer Platz, sondern eine sehr sichtbare Landmarke; er sagt nämlich, indem er eine Straße beschreibt, die von einem nicht genannten, aber dem Zusammenhang nach östlich oder nördlich vom Kolonos gelegenen Platz nach Dafni führt: ἀπὸ τούτου δὲ ἕως Κολωνοῦ παρὰ τὸν χαλκοῦν ⟨ὀδὸν add. Dind.⟩ προσαγορευόμενον[61]). ὅθεν πρὸς (παρὰ?) τὸν Κηφισὸν ἕως τῆς μυστικῆς εἰσόδου εἰς Ἐλευσῖνα· ἀπὸ ταύτης δὲ βαδιζόντων εἰς Ἐλευσῖνα τὰ ἐπαρίστερα μέχρι τοῦ λόφου τοῦ πρὸς ἀνατολὰς τοῦ Αἰγάλεω. Und weiter sagt Apollodor ausdrücklich, daß »durch die Schwelle« (δι᾽ αὐτοῦ) der Eingang zur Unterwelt gewesen sei. Seltsam, sonst pflegt man eine Schwelle doch zu überschreiten; ὑπὲρ αὐτόν würde man also erwarten, wenn es anders wirklich die Schwelle zur Unterwelt war. Auch nach Apollodor muß man sich unter dieser Schwelle eine ausgedehnte Lokalität vorstellen, die unter anderen auch einen Eingang zur Unterwelt enthielt.

Also Ἅιδου darf zu ὁδός offenbar nicht ergänzt werden, sondern ein anderer Begriff. Welcher, das lehrt der bereits oben ausgeschriebene Vers des Sophokles:

χθονὸς καλεῖται τῆσδε χαλκόπους ὁδός.

Soll hier χθονὸς τῆσδε etwa als Genetivus partitivus gefaßt werden? Wenn nicht — und ich denke, daß niemand solche Absurdität verteidigen wird —, so besagt der Vers klipp und klar: »die Stelle, auf der du jetzt stehst, dieser Hügel ist die Schwelle dieses Landes, d. h. die Schwelle von Attika, und das bestätigt der Zusatz ἔρεισμ' Ἀθηνῶν d. h. das Bollwerk, der Wall von Attika[62]. Dieser Vergleich entspricht nun durchaus dem Landschaftsbild: wer von Boiotien herkam, dem mußte der Kolonos in der Tat als die Schwelle zur attischen Ebene erscheinen. Am deutlichsten zeigt das eine von Walter Altmann aus ziemlicher Entfernung von Nordwesten aufgenommene Photographie, die ich, da sie etwas dunkel geraten ist, in einer Umzeichnung von Lübke hier vorlege (Abb. 6 S. 26). Der Kolonos stellt sich auf ihr nur als eine leichte Bodenschwellung dar, über die die Akropolis alles dominierend hinüberblickt. Zur besseren Orientierung stelle ich ihr zwei Aufnahmen gegenüber, die ich meinem Freunde A. Schiff verdanke (S. 27). Die eine (Abb. 8) zeigt den Nordwestabhang des Kolonos aus größerer Nähe, so daß die Akropolis von ihm verdeckt wird, die zweite (Abb. 7) zeigt den Blick auf die Akropolis vom Kolonos aus[63].

Ganz zutreffend war die Bezeichnung »Landesschwelle« allerdings nur in der Zeit vor der Einverleibung von Eleusis und vor dem Synoikismos, aber bis in jene Zeit kann sie auch sehr gut zurückgehen[64]. Wenn nun das Orakel diese Schwelle als eine eherne bezeichnet, so spielt hier offenbar das Vorbild des oben (S. 24) ausgeschriebenen Hesiodverses Th. 811 hinein. Korrekter nennt sie Sophokles O. C. 57 χαλκόπους ὁδός und erklärt diese Bezeichnung später selbst 1591 durch χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον. Also die Schwelle ruht auf einem Fundament von Erz, was die Scholien zu V. 57 ohne Zweifel richtig erklären: διὰ τὸ εἶναι μέταλλα χαλκοῦ ἐν τῶι Κολωνῶι. Die Zuverlässigkeit dieses Zeugnisses hat Milchhöfer[65] mit Recht betont und bei dieser Gelegenheit auf den Namen einer früher in dieser Gegend gelegenen, jetzt zerfallenen Ortschaft Chalkomatádes hingewiesen. Nun wird auch verständlich, warum der Feuergott Prometheus, dem später Hephaistos zugesellt wird, nicht nur in

der benachbarten Akademie einen Altar hat[66]), sondern auch in Kolonos selbst waltend gedacht wird, O. C. 55:

ἐν δ᾽ ὁ πυρφόρος θεὸς
Τιτὰν Προμηθεύς.

Sophokles braucht also, wie übrigens auch Istros (S. 24), die Bezeichnung Κολωνός für den ganzen Gau, den Hügel samt den πλησίοι γύαι, die nach V. 59 ff.

τὸν ἱππότην Κολωνὸν εὔχονται σφίσιν
ἀρχηγὸν εἶναι, καὶ φέρουσι τοὔνομα
τὸ τοῦδε κοινὸν πάντες ὠνομασμένοι,

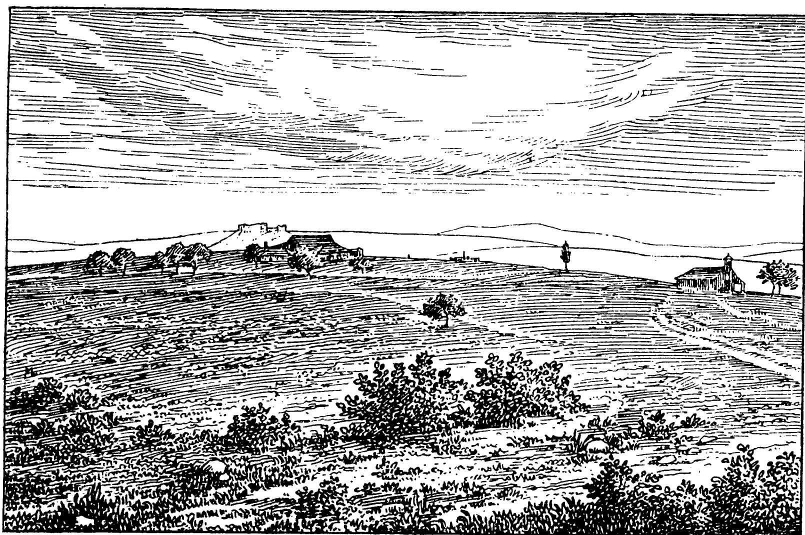


Abb. 6. Blick über den Kolonos auf die Akropolis.

die Bezeichnung »Schwelle« hingegen für den Hügel, dem dieser Gau seinen Namen verdankt, allein. Es ist daher ein Irrtum, wenn Didymos (s. oben S. 24) den χαλκόπους ὀδός für eine einzelne Stelle in dem ἱερόν, das soll doch heißen, auf dem Hügel hält. Der Grund dieses Irrtums liegt in der Schwierigkeit, daß Oidipus nach den Worten des ξένος im Prolog V. 57 (s. oben S. 23) auf dem ὀδός steht, während er ihn nach der Botenerzählung von seinem Tode scheinbar erst später betritt, V. 1590:

ἐπεὶ δ᾽ ἀφῖκτο τὸν καταρράκτην ὀδὸν κτλ.

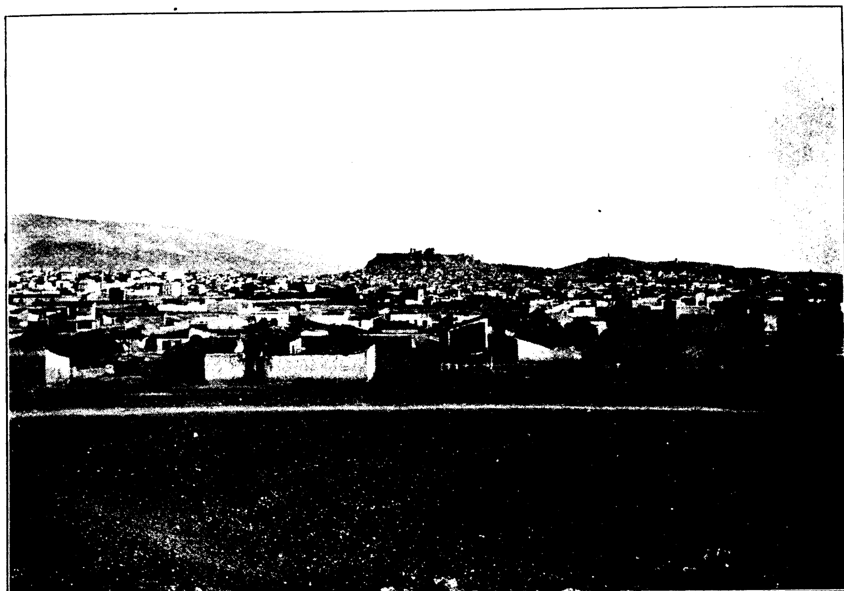


Abb. 7. Blick vom Kolonos auf die Akropolis.

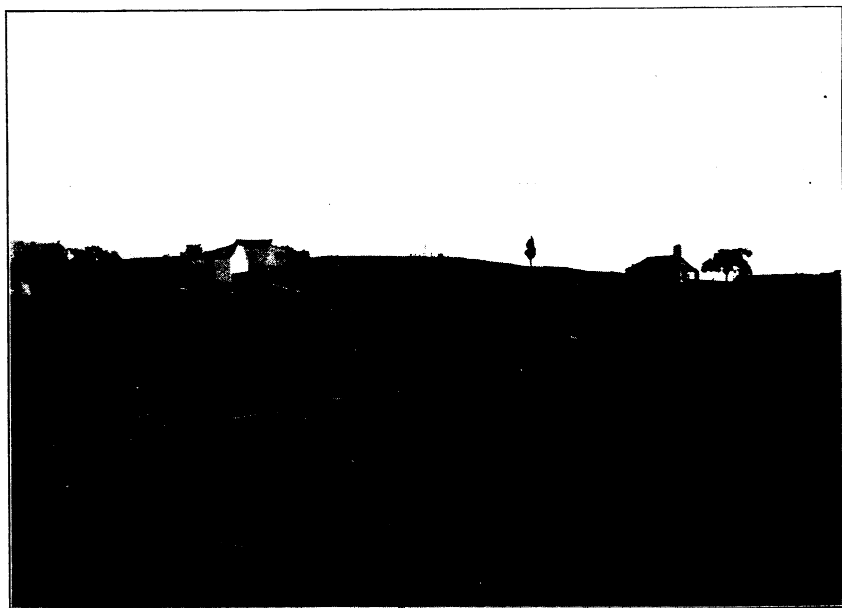


Abb. 8. Der Kolonos von Nordwesten.

Daher die Scholiennotiz zu diesem Vers: ὃν ἐν ἀρχῆι εἶπε χαλκόπουν ὀδόν, τοῦτον νῦν ὑποτίθεται ἐκτὸς τῆς σκηνῆς καὶ οὐκέτι ἐν ὄψει τοῦ θεάτρου. Allein daß dem Zuschauer zugemutet werden sollte, sich eine solche Verschiebung des Schauplatzes vorzustellen, ist ganz undenkbar. Hingegen ist der Lösungsversuch, zu dem Schneidewin und Nauck gelangt sind, es sei nur der äußerste Rand des χαλκόπους ὀδός auf der Bühne dargestellt gewesen, und der Zuschauer habe sich vorzustellen gehabt, daß er sich außerhalb der Orchestra in der Richtung nach Athen hin fortgesetzt habe, im wesentlichen richtig, aber nur unter der Voraussetzung, daß ὀδός, wie wir oben gezeigt haben, den ganzen Kolonos bezeichnet. Dann macht nur noch der καταρράκτης ὀδός Schwierigkeit, aber diese löst sich einfach, wenn man καταρράκτης als distinktives Attribut faßt, das sich nicht auf den ganzen ὀδός, sondern nur auf dessen abschüssigen Teil bezieht, wie ἡ εὐδαίμων Ἀραβία, ἡ κοίλη Ἦλις, ἡ ἄκρα Ἰαπυγία[67]. Das Versehen des Didymos besteht darin, daß er das Beiwort auf den ganzen ὀδός bezog: καὶ νῦν καταρράκτην προσηγόρευσε διὰ τὸ νομίζειν ἐκεῖνον τὸν τόπον καταβάσιον ἔχειν εἰς Ἅιδου. In dieser Begründung steckt ein weiterer handgreiflicher Irrtum, indem Ursache und Folge miteinander verwechselt werden; denn nicht, weil man dort den Eingang zur Unterwelt suchte, nannte man den Hügel an jener Stelle καταρράκτης, sondern weil er dort steil abfiel und von zahlreichen Pfaden (κέλευθοι πολύσχιστοι) durchzogen war, glaubte man, einer von diesen führe zu der Unterwelt; aber welcher, das wußte niemand. Ein χάσμα wie am Areopag kann nicht vorhanden, überhaupt der vermeintliche Eingang zur Hölle äußerlich nicht kenntlich gewesen sein. Dieser Sachverhalt ergibt sich zur Evidenz aus der Schilderung von Oidipus' Entrückung, wie Rohde (Psyche I 2) den Vorgang richtig bezeichnet, V. 1658 ff.:

οὐ γάρ τις αὐτὸν οὔτε πυρφόρος θεοῦ
κεραυνὸς ἐξέπραξεν οὔτε ποντία
θύελλα κινηθεῖσα τῶι τότ' ἐν χρόνωι,
ἀλλ' ἤ τις ἐκ θεῶν πομπὸς ἢ τὸ νερτέρων
εὔνουν διαστὰν γῆς ἀλύπητον βάθρον.

Wäre ein χάσμα an jener Stelle gewesen, so brauchte sich die Erde nicht erst zu öffnen und der Bote hätte sich anders ausdrücken müssen. Auch würde ja dann das χάσμα die Stelle des Oidipusgrabes jedem deutlich bezeichnet haben, die doch gerade

streng geheim gehalten werden soll, wie das Oidipus ausdrücklich zur Bedingung stellt, V. 1520 ff.:

χῶρον μὲν αὐτὸς αὐτίκ' ἐξηγήσομαι,
ἄθικτος ἡγητῆρος, οὗ με χρὴ θανεῖν.
τοῦτον δὲ φράζε μή ποτ' ἀνθρώπων τινί,
μήθ' οὗ κέκευθε μήτ' ἐν οἷς κεῖται τόποις,

und als Antigone in ihrem wilden Schmerz dessen nicht gedenkend, auch nicht gedenkend, daß sie Ismene kurz vorher erinnert hat — 1733 ἄταφος ἔπιτνε δίχα τε παντός — den Theseus anfleht, ihr das Grab ihres Vaters zu zeigen, da erwidert dieser V. 1757 ff.:

ἀλλ' οὐ θεμιτόν.
. . . ἀπεῖπεν ἐμοὶ κεῖνος
. . . .
μηδὲ πελάζειν ἐς τούσδε τόπους
μηδ' ἐπιφωνεῖν μηδένα θνητῶν
θήκην ἱεράν, ἣν κεῖνος ἔχει.

Hiernach ist es ausgeschlossen, daß sich am καταρράκτης ὀδός ein Erdschlund befunden haben sollte; denn dann würde Oidipus in diesen hinabgestiegen sein.

Hierzu steht es nicht im Widerspruch, daß die Stelle, wo Oidipus haltmacht, außerordentlich detailliert beschrieben wird, V. 1592 ff.:

ἔστη κελεύθων ἐν πολυσχίστων[68]) μιᾶι
κοίλου πέλας κρατῆρος, οὗ τὰ Θησέως
Περίθου τε κεῖται πίστ' ἀεὶ ξυνθήματα.
ἀφ' οὗ μέσος στὰς τοῦ τε θορικίου πέτρου
κοίλης τ' ἀχέρδου κἀπὸ λαΐνου τάφου[69])
καθέζετ'. εἶτ' ἔλυσε κτλ.

Denn dieser Platz, an dem die dem Gestorbenen gebührenden Riten, Waschung und Bekleidung mit reinen Gewändern schon an dem Lebenden vollzogen werden, da er ja nicht bestattet wird, ist mit der Stelle seiner Entrückung keineswegs identisch. Wenn sich auch der Bote schon nach kurzer Zeit umwendet — 1648 χρόνωι βραχεῖ στραφέντες —, der Seelenführer Hermes schreitet schnell, und so kann die Entrückung sogar an recht entfernter Stelle geschehen sein. Der Zuschauer soll danach nicht fragen.

Auch die Lokalisierung des Koreraubs am Kolonos setzt ein χάσμα dort keineswegs voraus: χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια sagt der

Dichter des alten Demeterhymnos V. 16, γαῖα δ' ἔνερθε χώρησε Persephone in ihrem, übrigens gewiß von einem anderen Verfasser herrührenden Bericht über den Vorgang, ebenda V. 429 f. Ein χάσμα wird also nicht als vorhanden gedacht, und ebensowenig kann der Dichter annehmen, daß die Erde an der Stelle offengeblieben sei, wie man es allerdings an anderen Kultstätten, z. B. beim Thesmophorion glaubte; denn sonst hätten die Gespielinnen der Kore sofort die Spur finden müssen. Also darf auch dies nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß am Kolonos ein offener Erdschlund gewesen sei.

Aber Theseus und Perithoos müssen doch an jener Stelle einen Eingang zur Unterwelt gekannt haben? Das ist allerdings eine Schwierigkeit, die auch wohl Didymos zu der oben angeführten Bemerkung veranlaßte, daß der Abstieg der beiden an dieser Stelle nicht bezeugt sei. Aber ganz unlösbar ist sie nicht. Die Lokalsage von Kolonos — und um eine solche handelt es sich offenbar — konnte die Kunde von dem geheimen Eingang den beiden Heroen auf irgendeine besondere Weise zukommen lassen. Völlig undenkbar ist jedesfalls, daß etwa an einer anderen Stelle des Kolonos als dem καταρράκτης ὀδός ein χάσμα gezeigt worden sei, denn sonst hätte konsequenterweise die Entrückung des Oidipus dorthin verlegt werden müssen. Man sollte also aufhören, am Kolonos einen Erdschlund zu suchen[70]), wohl aber ist die Frage berechtigt, an welcher Seite der ὀδός zum καταρράκτης wurde.

Moderne Steinbrüche haben das Aussehen des Kolonos so verändert, daß heute alle Marken verschwunden sind. Nirgend findet sich ein schroffer Abhang mit vielgespaltenen Pfaden. Aber dennoch glaube ich, daß sich noch bestimmen läßt, an welchen Seiten er nicht gewesen sein kann. Von Nordwesten steigt der Hügel ganz sanft an (s. S. 26 Abb. 6 und S. 27 Abb. 8), auch nach Südwesten dacht er sich allmählich ab (S. 18 A. 4). Der Felsen scheint hier ziemlich unberührt. An diesen Seiten kann man also von einem καταρράκτης ὀδός nicht sprechen. Somit kommen nur die Nordost- und die Südostseite in Frage, an denen sich die erwähnten Steinbrüche befinden. Beide zeigen unsere Abbildungen 9—11 nach Aufnahmen von A. Schiff. Eine Entscheidung zwischen beiden ist nicht möglich. Für den Nordostabhang könnte man geltend machen, daß er dem Hügel der Demeter Euchloos, von wo die Mädchen V. 1600 das Wasser holen, näher liegt, anderer-

seits steigt aber gerade diese Seite da, wo das Profil nicht durch Steinbrüche verändert ist, verhältnismäßig sanft an. Dagegen scheint die Steilheit des Südwestabhanges nicht ausschließlich durch die Steinbrüche bewirkt zu sein. Doch ist ja überhaupt die Topographie des Kolonos ein höchst kompliziertes Problem, das jetzt zum ersten Male von J. Svoronos ernsthaft angefaßt ist und dessen Erörterung uns hier zu weit von unserem eigentlichen Thema abführen würde. Einen kleinen Beitrag, der vor allem die

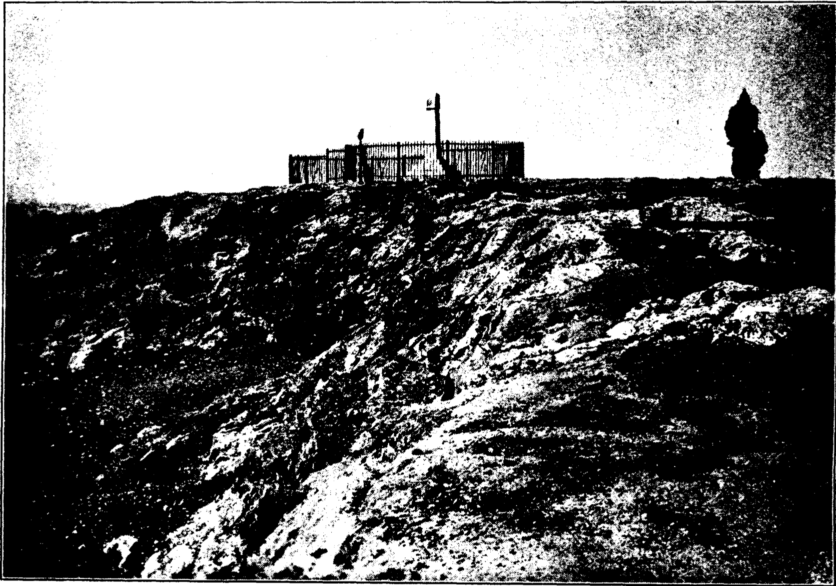


Abb. 9. Der Kolonos von Nordosten.

Fragestellung etwas mehr zu präzisieren sich bemüht, gebe ich in Beilage II. Nur das gilt es hier festzustellen, daß die Bezeichnung ὀδός zu dem allerdings auf diesem ὀδός gedachten, aber keinem Profanen bekannten Eingang zur Unterwelt nicht in Beziehung steht. Poseidon, Demeter Erinys, die Erinyen und neben ihnen der Feuergott Prometheus sind also, wie wir sehen, die alten Götter des Kolonos.

Unter ihren altehrwürdigen Heiligtümern erhielt zu vorläufig noch unbekannter Zeit auch Oidipus eine Kultstätte. Indeß Kultstätte ist vielleicht nicht der richtige Ausdruck. In Wahrheit

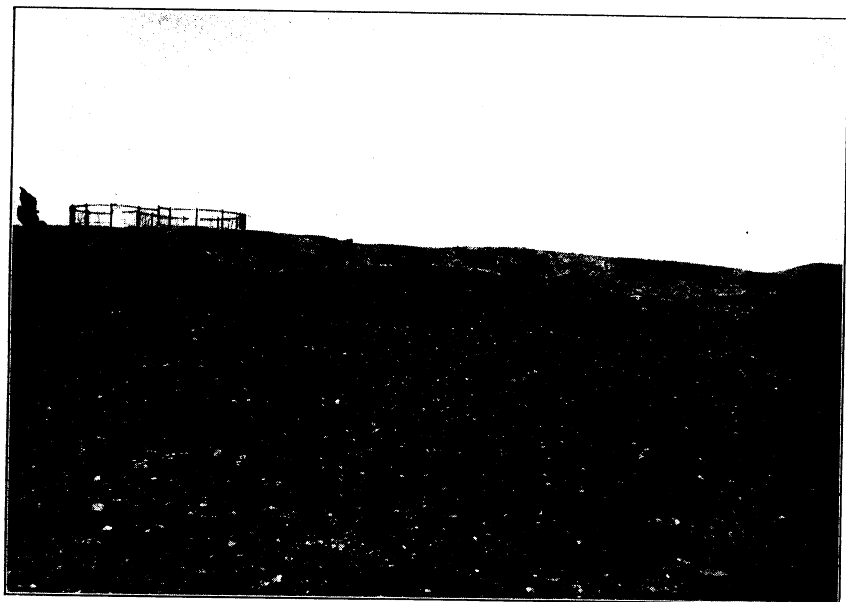


Abb. 10. Der Kolonos von Südosten.

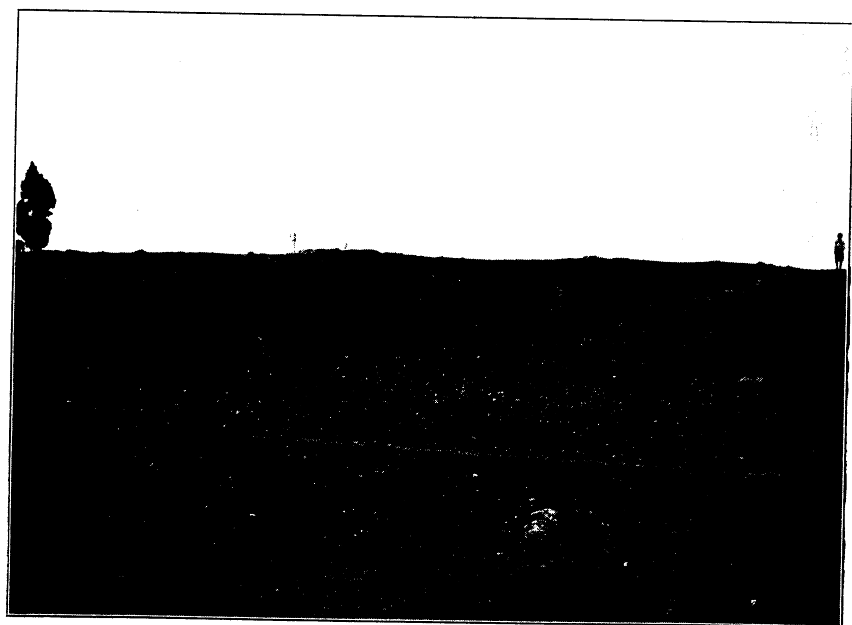


Abb. 11. Der Kolonos von Südosten aus größerer Nähe.

kann man nur sehr bedingt von einer solchen sprechen; denn das Heroon, das er mit Adrast teilte, charakterisiert sich schon durch diese Kultverbindung als eine sekundäre Stiftung, die überdies im Bezirk des Poseidonheiligtums gelegen zu haben scheint[71]). Auf dem Hügel selbst aber besaß Oidipus wenigstens zur Zeit des Sophokles kein Kultmal. Das charakteristische ist ja eben, daß die Stätte dieses Grabes niemand kennt außer Theseus, der sie als tiefstes Geheimnis seinem Nachfolger mitteilen soll und so fort (O. C. 1520 ff.). Aber auch von einem Grabe kann man nach dem S. 29 bemerkten nur sehr bedingt sprechen. Zwar nennt Oidipus selbst V. 1545 die Stelle seines Todes einen ἱερὸς τύμβος und bezeichnet V. 582 prophetisch Theseus als seinen ταφεύς, aber beides ist nur in uneigentlichem, wenn man will, prophetischem Sinne zu verstehen. Denn Oidipus wird gar nicht begraben, sondern, wie Rohde (vgl. oben S. 28) richtig bemerkt, lebendig entrückt. Die Riten der Bestattung — man beachte das ᾗι νομίζεται V. 1603 — sind, wie wir bereits gesehen haben, schon vorher an ihm vollzogen. Dann schreitet er, dem Ruf des Hermes ψυχοπομπός folgend, zur Unterwelt: ἄσκοποι δὲ πλάκες ἔμαρψαν ἐν ἀφανεῖ τινι μόρωι φερόμενον sagt Antigone V. 1681 ff. Daher kann sie, wenn sie später doch sein Grab, die χθόνιος ἑστία (V. 1726. 1756) sehen will, damit nur die Stätte meinen, an der er aus den Augen des Theseus entschwunden ist; denn ἄταφος ἔπιτνε δίχα τε παντός, wie Ismene V. 1732 richtig sagt. Aber auch diese Stätte darf Antigone nicht sehen noch kennen. Auch Sophokles selbst kannte sie offenbar nicht. Wenn bei ihm Theseus angewiesen wird, das Geheimnis vor seinem Tode τῶι προφερτάτωι μόνωι — nicht also etwa seinen Söhnen — anzuvertrauen, ὃ δ᾿ ἀεὶ τὠπιόντι δεικνύτω (V. 1531 f.), so geht man wohl mit der Annahme nicht fehl, daß die Unklarheit, in der der Hörer über die Persönlichkeit dieses προφέρτατος gelassen wird, vom Dichter beabsichtigt ist. Das Grab oder auch nur die Stätte der Entrückung kannte eben überhaupt niemand, nur der λόγος von der Entrückung war in Kraft, also eine Legende, kein Kult[72]). Und zwar ist, wie wir oben sahen (S. 17), diese Legende nicht allzu alt. Wir haben sie bis jetzt nur bis etwa zur Mitte des fünften Jahrhunderts hinauf verfolgen können.

Hier greift nun in willkommenster Weise eine schöne Kombination von Schneidewin ein[73]), die bei weitem nicht die Beachtung

gefunden hat, die sie verdient, jedesfalls aber noch nicht genügend verwertet worden ist. Wir haben bereits oben (S. 8 f.) die im Oidipus auf Kolonos wiederholt begegnende Vorstellung besprochen, daß der Besitz des Oidipusgrabes (ich bediene mich der Kürze wegen auch fernerhin dieser nicht ganz korrekten Bezeichnung) den Athenern Segen und Macht, vor allem aber Schutz gegen die Landsleute des Oidipus gewähren werde. Als Spruch des delphischen Orakels hat dies Ismene V. 409 ff. verkündet:

ἔσται ποτ᾽ ἄρα τοῦτο Καδμείοις βάρος
. . . .
τῆς σῆς ὑπ᾽ ὀργῆς, σοῖς ὅταν στῶσιν τάφοις,

und darauf erinnert sich Oidipus eines ihm selbst von Delphi früher erteilten Orakels, das mit diesem übereinstimmt, V. 452 ff.:

τοῦτ᾽ ἐγῷδα, τῆσδέ τε
μαντεῖ᾽ ἀκούων συννοῶν τε τἀξ ἐμοῦ[74]),
παλαίφαθ᾽ ἁμοὶ Φοῖβος ἤνυσέν ποτε.

Den Inhalt dieses Orakels teilt Oidipus V. 616 ff. dem Theseus mit. Jetzt, sagt er, ist bei den Thebanern die Stimmung gegen Athen freundlich; aber es werden die Tage kommen,

ἐν αἷς τὰ νῦν ξύμφωνα δεξιώματα
δόρει διασκεδῶσιν ἐκ σμικροῦ λόγου·
ἵν᾽ οὑμὸς εὕδων καὶ κεκρυμμένος νέκυς
ψυχρός ποτ᾽ αὐτῶν θερμὸν αἷμα πίεται,
εἰ Ζεὺς ἔτι Ζεὺς χὠ Διὸς Φοῖβος σαφής.

Man begreift es heute kaum mehr, wie man hierin eine freie Erfindung des Sophokles, die auf die politischen Verhältnisse des peloponnesischen Krieges anspielt, hat sehen wollen, und daß Schneidewin nötig hatte, diese Anschauung in der Vorrede zu seiner Ausgabe ausführlich zu widerlegen. Wird doch hier mit klaren Worten gesagt, daß einst zwischen Theben und Athen aus geringfügigem Anlaß ein Krieg ausbrechen, daß in diesem Krieg eine Schlacht zwischen Thebanern und Athenern beim Oidipusgrab, also im Demos Kolonos Hippios geschlagen werden wird und daß in dieser Schlacht die Thebaner unterliegen werden. Ein so ins Detail gehendes Orakel muß sich auf ein bestimmtes historisches Ereignis beziehen, oder richtiger gesagt, es muß mit Rücksicht auf dieses historische Ereignis ersonnen sein, und dieses

historische Ereignis muß vor die Aufführung des Oidipus auf Kolonos fallen.

Der Vergleich mit dem ähnlichen Glauben, der sich an das Eurystheusgrab in Pallene knüpfte, aber freilich durch die Ereignisse von 428 und der folgenden Jahre Lügen gestraft wurde, macht dies noch besonders deutlich[75]. Eurystheus sagt in den Herakliden des Euripides von sich, V. 1032 ff.:

καὶ σοὶ μὲν εὔνους καὶ πόλει σωτήριος
μέτοικος ἀεὶ κείσομαι κατὰ χθονός,
τοῖς τῶνδε δ' ἐκγόνοισι πολεμιώτατος,
ὅταν μόλωσι δεῦρο σὺν πολλῆι χερί.

Das sind ganz allgemeine Wendungen, wie sie etwa den Worten der Ismene entsprechen; sie geben Kunde von einem frommen Glauben, aber nicht von einem wirklichen Ereignis. Bei den Worten des Oidipus steht das Bild einer blutigen Schlacht deutlich vor unseren Augen. Diese Schlacht am Kolonos muß wirklich einmal geschlagen worden sein.

Sehr glücklich hat nun Schneidewin mit dieser Prophezeiung des Oidipus einerseits das von uns ausführlich besprochene Orakel:

Βοιωτοὶ δ' ἵπποιο ποτιστείχουσι κολωνόν,
ἔνθα λίθος τρικάρανος ἔχει καὶ χάλκεος οὐδός,

andererseits eine in den alten Aristeidesscholien erzählte Legende kombiniert, die im Vaticanus 1298 folgendermaßen lautet (p. 560, 18 ff. Dind.): ἐλθόντων δέ ποτε Θηβαίων φαίνεται (Οἰδίπους) Ἀθηναίοις κελεύων[76] ἀντιπαρατάξασθαι, καὶ συμβαλόντες ἐνίκησαν. Dort das Anrücken der Boioter gegen den Kolonos, hier die Erscheinung von Oidipus' Schatten vor einer siegreichen Schlacht mit den Boiotern, dazu die Prophezeiung bei Sophokles, daß sein Leichnam einst das warme Blut der Thebaner trinken werde[77]: die drei Zeugnisse schließen sich zusammen wie die Glieder einer Kette. Es handelt sich nur noch darum, diese Schlacht, von der unsere übrigen Geschichtsquellen schweigen, historisch einzuordnen und chronologisch zu fixieren. Schneidewin selbst dachte zweifelnd an das kleine Reitergefecht bei Phrygia aus dem Jahre 431. Allein dieser Ort liegt, wenn ihn Bursian (Geogr. v. Griech. I 334) und Milchhöfer (Karten v. Attika II 41) richtig bestimmt haben, weit ab vom Kolonos am rechten Kephisosufer. Hingegen bringt die Herodotstelle V 77, die Schneidewin zum Beleg dafür an-

führt, daß »schon lange vorher eingetroffen war, daß Athen und Theben sich bekriegen würden« [78]), wenn man die vorhergehenden Kapitel hinzunimmt, in der Tat, wie ich glaube, die Lösung des Rätsels. Nur müssen wir uns zunächst klar machen, was sich aus den drei Zeugnissen für die strategische Situation erschließen läßt.

Die Prophezeiung, offenbar nur das Bruchstück eines längeren Orakels, beginnt mit Βοιωτοὶ δέ. Also war vorher noch von anderen Feinden die Rede, die damals Athen bedrohten. Die Boioter dringen bis zum Kolonos vor; mithin muß von den Bergpässen bei Oinoe und Phyle einer oder auch beide in ihrer Hand oder wenigstens von den Athenern nicht besetzt gewesen sein. Die Athener tragen anfangs Bedenken, den Boiotern im offenen Felde die Spitze zu bieten, bis der Schatten des Oidipus sie dazu ermutigt; also müssen sie an Zahl ihren Gegnern nicht gewachsen gewesen sein, was sich wieder nur so erklärt, daß ihre Hauptmacht anderweitig engagiert und in Athen nur ein kleines Truppendetachement zurückgeblieben war. Alle diese Voraussetzungen treffen in überraschender Weise auf den Feldzug des Kleomenes im Jahre 506 zu [79]). Das athenische Heer stand bei Eleusis den Peloponnesiern gegenüber, von Osten drohten die Chalkidier, Oinoe und Hysia waren von den Boiotern erobert [80]). Was lag da für diese näher als im Rücken der athenischen Heeresmacht eine Überrumpelung der Akropolis zu versuchen? Wenn Herodot das Treffen nicht erwähnt, so erklärt sich das daraus, daß er die Ereignisse nur in großen Zügen wiedergibt [81]). Aber die Schlacht fügt sich nicht nur in den Gang der Ereignisse ohne Schwierigkeit ein, sondern hellt auch einen bisher dunklen Punkt auf, das Verhalten der Korinther. Bei Eleusis kam es nämlich nicht zur Schlacht. »Die Korinther, auch jetzt ihrer athenerfreundlichen Politik getreu, weigerten den Spartanern den Gehorsam, und König Demarat selbst trat seinem Mitkönig entgegen«. So stellt Eduard Meyer nach Herodots Bericht [82]) den Hergang dar; aber man fragt sich, woher dieser plötzliche Stimmungswechsel kam. Warum haben die Korinther überhaupt den Spartanern Heeresfolge geleistet und sind dem König Kleomenes über den Isthmos gefolgt? Und warum hat Demarat nicht schon früher opponiert? Offenbar bedurfte es eines äußeren Anstoßes, um die Unbotmäßigkeit der Korinther auszulösen und dem Widerstand des Demarat Rückhalt zu geben. Diesen Anstoß wird man in

dem Scheitern des boiotischen Anschlags auf Athen erblicken dürfen, der, wenn meine Kombination zutrifft, natürlich im Einverständnis mit Kleomenes, vermutlich im Zusammenhang mit dessen eigenem Feldzugsplan, unternommen wurde. Man wird sich vorzustellen haben, daß, während das athenische Heer bei Eleusis festgehalten wurde, die Chalkidier und Boioter zur selben Zeit, jene etwa von Marathon, diese von Phyle oder Oinoe her gegen die Akropolis vorrücken sollten. Aber durch die Voreiligkeit der Boioter mißglückte der Plan. So ward damals der Kolonos in der Tat, als was ihn Sophokles, O. C. 58 vielleicht im Hinblick auf eben diese Ereignisse preist, das ἔρεισμ' Ἀθηνῶν.

Wenn also bereits im Jahre 506 der Schatten des Oidipus den Athenern gegen seine eigenen, zum Kolonos heranziehenden Landsleute Mut einspricht und den Sieg verheißt, folgt daraus nicht, daß der Tod des thebanischen Königs schon damals in Attika und speziell auf dem Kolonos lokalisiert war? Ich glaube, gerade das Gegenteil. Man vergleiche die nächste Parallele, die Erscheinung des Echetlos bei Marathon: συνέβη δὲ ὡς λέγουσιν ἄνδρα ἐν τῆι μάχηι παρεῖναι τὸ εἶδος καὶ τὴν σκευὴν ἄγροικον· οὗτος τῶν βαρβάρων πολλοὺς καταφονεύσας ἀρότρωι μετὰ τὸ ἔργον ἦν ἀφανής. ἐρομένοις δὲ τοῖς Ἀθηναίοις ἄλλο μὲν ὁ θεὸς ἔχρησεν οὐδέν, τιμᾶν δὲ Ἐχετλαῖον ἐκέλευσεν ἥρωα. So berichtet Pausanias I 32, 5, und so spielt sich eine solche Sagenbildung, soweit sie nicht auf bewußtem Schwindel beruht, doch überhaupt ab. Die erregte Phantasie des Kämpfers steigert einen momentanen optischen oder akustischen Eindruck zum spukhaften und legt ihm mystische Bedeutung bei. Durch die Erzählungen nach der Schlacht wächst sich der Eindruck des einzelnen zum Gerücht, dieses zur Legende aus, und ein Orakel gibt dem Gespenst einen göttlichen oder heroischen Namen. Beim Kolonos, wähnte man, sei ein geheimer Eingang zur Unterwelt, das war also der richtige Platz für Gespenster. Die Feinde waren Thebaner. Deren Vorfahren sollten einst der Leiche des Oidipus in Theben die Bestattung versagt haben. Nun übt der Geist des in Eteonos Begrabenen an ihnen seine Rache. Beachtet man, daß nicht nur bei Sophokles im zweiten Oidipus[83]), sondern auch in den Phoinissen des Euripides der delphische Apollon es ist, der dem Oidipus seinen Tod auf dem Kolonos geweissagt hat — V. 1703 νῦν χρησμός, ὦ παῖ, Λοξίου περαίνεται —, so liegt die Vermutung nahe, daß wirklich nach 506 ein delphisches Orakel die Lokali-

sierung des Oidipusgrabes auf dem Kolonos sanktioniert hat[84]. Allerdings setzte sich dadurch der pythische Gott mit sich selbst in Widerspruch, da er auch das Grab in Eteonos anerkannt hatte (s. oben S. 1 f.), aber auf Widersprüche kam es diesem Gott nicht an.

Dies Resultat, daß der Tod des Oidipus am Ende des sechsten Jahrhunderts auf dem Kolonos infolge eines historischen Ereignisses lokalisiert worden ist, steht nun freilich in schroffem

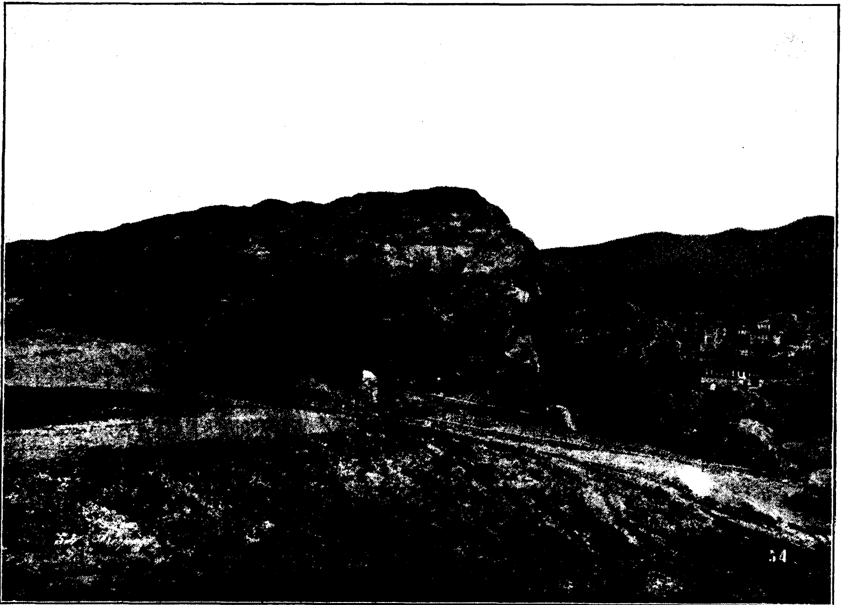


Abb. 12. Areopag mit dem Chasma.

Widerspruch zu der heute herrschenden Meinung, die die Kulte auf dem Kolonos als Filialen der Kulte am Areopag betrachtet[85]. Und allerdings scheint die Ähnlichkeit beim ersten Anblick frappant. Auch hier auf einem Felshügel das Grab des Oidipus und ein Kult der Erinyen, gegenüber am Westabhang der Akropolis die Demeter Chloe. Zu dem Poseidon ἵππιος und der Athena ἱππία, von denen die letztere allerdings erst spät bezeugt ist (s. Anm. 52), kann man bei einigem guten Willen in Poseidon Erechtheus und der Athena Polias die parallelen Kultfiguren finden, und endlich eine letzte zweifellose Analogie, auch am Areopag ist der Eingang

zur Unterwelt, durch welchen Euripides (El. 1271) die Erinyen verschwinden läßt: πάγον παρ' αὐτὸν χάσμα δύσονται χθονός.

Und doch ein sehr wesentlicher Unterschied. Am Kolonos ist die Grabstätte des Oidipus unbekannt, am Areopag ist sie durch einen Altar bezeichnet. Ist dies ein Indiz für die Priorität des Areopag? Oder ein Indiz dafür, daß zwischen beiden Kulten ein Zusammenhang nicht besteht? Fehlen nicht am Areopag gerade die ältesten und charakteristischsten Züge der Kulte vom Kolonos, der θορίκιος πέτρος und die Erzeugung des Rosses? Und sollte nicht die Übereinstimmung, soweit sie vorhanden ist, darauf zurückzuführen sein, daß ähnliche Lokalitäten ähnliche religiöse Vorstellungen erzeugen?

Doch vor allem empfiehlt es sich die antiken Zeugen über das Oidipusgrab am Areopag zu vernehmen. Es sind ihrer nur zwei, und beide recht jung. Der eine, Valerius Maximus, sagt in einer Apostrophe an Athen V 3, 3: *Oedipodis ossa ..... inter ipsum Arium pagum et Minervae arcem honore arae decorata ..... colis*, der andere, Pausanias, berichtet, nachdem er von dem Semnenheiligtum gesprochen hat, I 28, 7: ἔστι δὲ καὶ ἐντὸς τοῦ περιβόλου μνῆμα Οἰδίποδος. πολυπραγμονῶν δὲ εὕρισκον τὰ ὀστᾶ ἐκ Θηβῶν κομισθέντα· τὰ γὰρ ἐς τὸν θάνατον Σοφοκλεῖ πεποιημένα τὸν Οἰδίποδος Ὅμηρος οὐκ εἴα μοι δόξαι πιστά, ὃς ἔφη Μηκιστέα τελευτήσαντος Οἰδίποδος ἐπιτάφιον ἐλθόντα ἐς Θήβας ἀγωνίσασθαι, und mit deutlicher Rückbeziehung auf diese Stelle sagt er I 30, 4: δείκνυται δὲ καὶ χῶρος καλούμενος Κολωνὸς ἵππιος, ἔνθα τῆς Ἀττικῆς πρῶτον ἐλθεῖν λέγουσιν Οἰδίποδα — διάφορα μὲν καὶ ταῦτα τῆι Ὁμήρου ποιήσει, λέγουσι δ' οὖν. Man achte hier auf das πρῶτον ἐλθεῖν. Nur daß der Kolonos Hippios die erste attische Station des Oidipus in Attika gewesen sei, wird berichtet, nicht auch, daß er dort gestorben und bestattet sei. Als Stelle seines Grabes wird beide Male der Areopag angenommen, die Sophokleische Version beide Male verworfen. Nur die Rast auf dem Kolonos erinnert noch an sie. Aber deutlich ist zwischen den Zeilen zu lesen, daß Oidipus nicht dort geblieben, sondern weiter gewandert ist. Das ist also offenbar der λόγος, der an das Grab auf dem Areopag anknüpft. Aber Pausanias verwirft diesen ebenso wie die Sophokleische Version, denn beide widersprechen dem Zeugnisse Homers Ψ 679. Er geht also bei seinem Raisonement von einem doppelten Gesichtspunkte aus, der Authentizität des Grabes am Areopag und der Unfehlbarkeit Homers[86]), der den

Oidipus in Theben sterben läßt. Mithin, schließt er, kann Oidipus nicht lebend nach Attika gelangt sein, wohl aber sind seine Gebeine später nach Attika gebracht worden. Das ist im Grunde eine, wenn auch vielleicht unbewußte, Umbildung der Legende von Eteonos, nur daß uns Pausanias über die Gründe und den Hergang dieser Überführung völlig im Dunkeln läßt. Es ist eben eine λύσις, was er hier vorbringt (sagt er doch selbst, daß er sie durch eigene Forschung gefunden habe), also kein λόγος, und mithin für unsere Betrachtung völlig wertlos. Der athenische λόγος aber, den er an der zweiten Stelle andeutet, deckt sich bis auf das Endziel mit der Sophokleischen Version, nimmt auch auf diese Rücksicht, indem er den Oidipus am Kolonos wenigstens Halt machen läßt und erweckt durchaus den Eindruck, als ob er dieser nachgebildet sei.

Aber es gibt noch ein viel durchschlagenderes Argument für die Priorität des Kolonos und für die Jugend des Oidipusgrabes am Areopag — wenigstens unter diesem Namen. Der Semnendienst am Areopag war ein Staatskult, das lehren vor allem der Schluß der Eumeniden des Aischylos und das berühmte Fragment aus Polemons Schrift περὶ τῆς Ἀθήνησιν Ἐρατοσθένους ἐπιδημίας [87]). Für die Opfer wurden vom Rat Hieropoioi ernannt; auch an inschriftlichen Belegen fehlt es nicht [88]). Wenn sich nun im Peribolos des Semnenheiligtums ein Heroengrab befindet, so muß auch der Kult dieses Heros staatlich anerkannt gewesen sein. Staatlich anerkannte Heroengräber aber verlegt man nicht. Behaupten zwei Orte das Grab desselben Heroen zu besitzen, so treten sie in Konkurrenz miteinander. Niemals wird der eine zugeben, daß er gewissermaßen die Filiale des anderen ist. So wenig wie bei Übertragung des Semnenkultes nach Kolonos — gesetzt, daß eine solche stattgefunden hätte, was nach dem oben Erkannten (S. 20) sehr unwahrscheinlich ist — »die unterirdischen Dämonen von ihren Sitzen am Areopag gescheucht wurden« [89]), so wenig wie der Staatskult der Semnen nach dem Kolonos Hippios hinausgewandert ist, ebensowenig hätte das Oidipusgrab — falls es schon damals am Areopag lokalisiert war — seiner Heiligkeit und seiner mythischen Bedeutung entkleidet werden, der λόγος vom Kolonos den λόγος vom Areopag verdrängen können. Vollends undenkbar aber ist es, daß ein Dichter im dionysischen Theater den Tod und das Grab des Oidipus nach Kolonos hätte verlegen dürfen, wenn kaum tausend Schritte ent-

fernt das offiziell anerkannte Grab des Oidipus lag. Und hätte Sophokles aus Lokalpatriotismus solches gewagt, so würde er sich doch ebenso durch ein Kompromiß mit der Lokalisierung am Areopag haben abfinden müssen, wie er es mit den Ansprüchen von Eteonos tut (S. 9). Aber obendrein ist ja Sophokles gar nicht der erste, der die Sage von Kolonos in die Poesie einführt, das hat, wie wir oben (S. 14) sahen, schon einige Jahre vor ihm Euripides getan, und da diesen Dichter kein Heimatsgefühl mit dem Kolonos verknüpfte, und da es für die Handlung der Phoinissen absolut gleichgültig ist, ob der Tod des Oidipus auf dem Kolonos oder auf dem Areopag erfolgt, so hat Wilamowitz [90]) mit vollem Recht hieraus geschlossen, daß diese Sage damals gang und gäbe gewesen sein müsse. Nur ziehe ich aus dieser Tatsache des weiteren den umgekehrten Schluß wie er: nicht ist das Grab am Areopag über dem am Kolonos vergessen worden, sondern von einem Oidipusgrab am Areopag hat man im fünften Jahrhundert überhaupt noch nichts gewußt.

Was hat es nun aber mit diesem Grab in Wahrheit für eine Bewandtnis? Pausanias nennt es ganz allgemein ein μνῆμα, wobei man zunächst an eine Grabstele oder ein Heroon denken möchte, aber keineswegs unbedingt denken muß. Valerius Maximus hingegen bezeichnet es bestimmter als eine *ara*, und auch für eine solche ist der Ausdruck μνῆμα durchaus passend, so daß kein Grund und kaum eine Berechtigung vorliegt, das μνῆμα des Pausanias für etwas anderes zu halten als die *ara* des Valerius Maximus. Ein Altar weist aber auf Heroenkult und Totenopfer, und hierdurch könnte der eben gezogene Schluß, so zwingend er ist, wieder in Frage gestellt zu werden scheinen, da man ungern annehmen wird, daß ein ausländischer Heros noch in so später Zeit — als äußerste beiderseitige Termini kennen wir bis jetzt das Jahr 400 v. Chr. und die Zeit des Tiberius — in Athen eingeführt worden sein sollte. Aber es braucht ja auch gar nicht Neugründung zu sein, es kann ebensogut Umdeutung vorliegen, indem der gefeierte Name des Oidipus dem eines Heros oder eines chthonischen Gottes substituiert wurde, dessen ursprüngliche Bedeutung vergessen oder verdunkelt war, und dessen Name eine solche Substitution begünstigte — ein ähnlicher Vorgang also, wie wenn in Argos die Hera παῖς, in Phlius die Ganymeda, in Sikyon die Dia [91]) zur Hebe, in Argos die Meliboia zur Niobide Chloris werden und an vielen Orten

die epichorischen Heilgötter den Namen Asklepios erhalten. Dabei ist keineswegs gesagt, daß solche teils im Volksmunde, teils vielleicht auch durch die Periegeten entstandene Umtaufen auch in den Kult Aufnahme gefunden haben. Auch bei dem Oidipus auf dem Areopag braucht dies nicht der Fall gewesen zu sein.

Welchem Heros nun Oidipus dort substituiert worden ist, darüber gestattet die Lage seines Altars vielleicht eine Vermutung, die ich bereits an anderer Stelle kurz angedeutet habe[92]), jetzt aber etwas näher begründen möchte. Nach Pausanias lag das Kultmal des Oidipus im Peribolos der Erinyen, nach Valerius Maximus zwischen Areopag und Akropolis. Das ist kein Widerspruch, denn auch das Eumenidenheiligtum liegt nicht auf dem Areopag, sondern an seinem Fuß, daher Euripides das von ihm umschlossene Chasma, in dem die Eumeniden verschwinden, als πάγον παρ᾿ αὐτόν gelegen bezeichnet (s. oben S. 39). Die Stelle ist noch heute kenntlich (s. Abb. 12). Genau an demselben Platz lag aber nach dem bereits oben S. 40 erwähnten Polemonfragment das Heiligtum des Hesychos. Ich setze die Worte, da wir sie auch später noch brauchen, vollständig her (Didymos zu O. C. 489, fr. 49 Mül.): καθάπερ Πολέμων ἐν τοῖς πρὸς Ἐρατοσθένην φησὶν οὕτω· ‛τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν γένος οὐ μετέχει ταύτης᾿, εἶτα ἑξῆς· ‛τῆς δὲ πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαι, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς σεμνὰς θεάς, καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι καὶ προθύονται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχωι ἱερόν, ἥρω τοῦτον οὕτω καλοῦντες διὰ [γὰρ] εὐφημίαν, οὗ τὸ ἱερόν ἐστι παρὰ τὸ Κυλώνειον (C. O. Müller: Κυδώνιον Cod.) ἐκτὸς τῶν ἐννέα πυλῶν᾿. Durch die evidente Emendation C. O. Müllers[93]) ist die Lage des Hesychosheiligtums in unmittelbarer Nähe des Eumeniden-Peribolos gesichert[94]), wo es nach den engen Beziehungen der Hesychiden zu diesem Kult auch hingehört. Entweder lagen also der Altar des Oidipus und das ἱερόν des Hesychos in unmittelbarer Nachbarschaft oder sie sind miteinander identisch. Was nun aber den Namen dieses Heros betrifft, so nimmt man meist hinter εὐφημίαν eine Lücke an und glaubt, Polemon habe sagen wollen, die Opfer für Hesychos seien unter tiefem Schweigen verrichtet worden, also dasselbe was vorher Didymos durch μετὰ γὰρ ἡσυχίας τὰ ἱερὰ δρῶσι ausgedrückt hat. Aber das εὐφημεῖν gehört doch zu jedem Opfer und würde daher nichts für Hesychos charakteristisches sein. Auch beruft sich Didymos auf Polemon nur für die Tatsache, daß die Hesychiden (nicht die Eupatriden) dieses Opfer verrichten, aber die Moti-

vierung, daß dies deshalb geschehe, weil die Opferhandlung μεθ᾽ ἡσυχίας verrichtet werde, ist entweder des Didymos eigener Einfall oder der des gleich darauf zitierten Apollodor: καὶ Ἀπολλόδωρος δὲ ἐν τῆι περὶ θεῶν ιζ′ περὶ τοῦ τῶν Ἡσυχίδων γένους καὶ τῆς ἱερᾶς ⟨ἡσυχίας⟩ φησίν[95]. Usener meint, es sei ein Heros der εὐφημία gewesen[96]; aber mit dieser Auffassung vermag ich das Opfer eines Widders, das auf chthonischen Kult hindeutet[97], nicht in Einklang zu bringen. Ich glaube, daß die Stelle nicht durch Annahme einer Lücke, sondern durch Streichung des γάρ, wie es oben geschehen ist, geheilt werden muß[98]. Hesychos ist nicht der eigentliche Name jenes Heros, sondern ein euphemistischer, gerade wie Σεμναί für die Erinyen. Hoffentlich wird aber niemand dadurch auf den Einfall gebracht werden, nun doch wieder Oidipus für den wirklichen Namen zu halten. Das ist nicht nur durch alles vorher Erörterte, sondern vor allem dadurch ausgeschlossen, daß das attische Geschlecht der Hesychiden doch nicht von dem thebanischen König Oidipus abstammen kann. Richtig scheint mir Toepffer[99] an einen Dämon der Unterwelt zu denken, ohne daß ich deshalb seiner und Loeschckes Auffassung zuzustimmen vermöchte, daß es das Amt dieses Dämons gewesen sei, den Kerberos zu beruhigen[100]. Denn die faktitative Auffassung des Namens scheint mir bedenklich. Bei Toepffer ist mir diese Hypothese um so unverständlicher, als er selbst die Verbindung des Hesychos mit den Semnen zu der eleusinischen Kultgruppe des Unterweltsgotts und der beiden Göttinnen in Parallele setzt. So kann ich auch in Hesychos nur den Unterweltsgott selbst sehen, den »ruhigen, friedlichen, stillen«, wie der Anytos in Lykosura der ist, der im Tod vollendet hat[101]. Dieser Hesychos war zur Verschmelzung mit Oidipus wie geschaffen, wobei immerhin auch die Erinnerung an das Grab auf dem Kolonos Hippios mitgespielt haben mag. Man wird einwerfen, daß einer solchen Identifizierung das Geschlecht der Hesychiden im Wege stand, das jedesfalls zur Zeit Polemons, möglicherweise sogar noch zu der Apollodors, der in seiner Schrift περὶ θεῶν von ihm gehandelt hat, noch existierte. Allein abgesehen davon, daß nichts hindert die Identifizierung des Hesychos mit Oidipus bis zur Zeit des Augustus hinabzurücken, muß nochmals betont werden, daß es sich um eine im Publikum entstandene Vorstellung handelt, und dieses pflegt sich um die Stammbäume der Adelsgeschlechter wenig zu kümmern.

Ergebnisse und Folgerungen.

Mag man nun dieser Hypothese zustimmen oder nicht, so viel darf als strikte erwiesen gelten, daß die Vorstellung von der Bestattung des Oidipus am Areopag jünger ist als das fünfte Jahrhundert, und daß sie somit für die Entwickelung des Oidipusmythos keinerlei Bedeutung hat. Älter, aber gleichfalls relativ jung ist die Legende vom Grab am Kolonos; aber dort haben wir von einer Kultstätte im eigentlichen Sinn keine Spur gefunden. Die Kultstätte in Sparta endlich ist die Gründung eines boiotischen Adelsgeschlechts, bei der aber die Figur des Oidipus selbst ganz in den Hintergrund tritt. Religionsgeschichtlich wichtig ist bei allen diesen Stätten nur das eine, daß Oidipus gerne in der Nähe von Demetertempeln angesiedelt und stets in Verbindung mit den dieser Gottheit im Grunde wesensgleichen Erinyen verehrt wird.

Nur in Eteonos haben wir einen wirklich alten Oidipuskult gefunden. Zwar läßt der λόγος auch hier seine Gebeine erst aus Theben herbeischaffen, aber diese Legende ist als spätere unter dem Einfluß der poetischen Sagengestaltung entstandene Aitiologie leicht kenntlich und läßt sich leicht wegwischen. Theben besitzt kein Oidipusgrab, also gehört dieser Heros ursprünglich nicht nach Theben, sondern dahin, wo seine Gebeine ruhen, nach Eteonos. Hier hat die Untersuchung einzusetzen, hier allein dürfen wir über die ursprüngliche Bedeutung dieser mythischen Gestalt Aufklärung zu finden hoffen. Wir konstatieren also: Oidipus ist ein chthonischer Heros aus dem Kreise der Demeter. Hieraus erklären sich die beiden wichtigsten Züge des Mythos, die durch alle seine Entwickelungssphasen hindurch konstant geblieben sind, die Vermählung mit der Mutter[102]) und die πάθη. Daß die in Sage und Poesie unter den verschiedensten Namen, unter denen aber Iokaste und Eurygane prävalieren, erscheinende Mutter des Oidipus niemand anders sein kann, als die Erdgöttin, die πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, liegt auf der Hand. Freilich sind die Namen, vielleicht mit Ausnahme von Eurygane, poetische Dutzendnamen, die die ursprüngliche Bedeutung ihrer Trägerin nicht erraten lassen. Immerhin verdient angemerkt zu werden, daß auch die Mutter eines anderen chthonischen Dämons, des arkadischen Trophonios, nach Charax den Namen Epikaste trägt[103]), und eine dunkle Reminiszenz an die alte Erdmutter mag

vielleicht auch darin gefunden werden, daß Iokaste von einem Sparten abstammt. Aber der eigentlich entscheidende und durchaus untrügliche Beweis liegt eben in der Vermählung mit dem eigenen Sohn. Wo die Erde, das göttliche Urwesen, die Allmutter ist — und das ist sie ganz gewiß bei allen griechischen Stämmen —, sind naturgemäß auch ihre eigenen Söhne zugleich ihre Gatten. In Kult und Sage erscheint dieser krasse Naturmythos später allerdings fast stets gemildert oder verschleiert durch Gabelung, Vervielfältigung, Substitution und die vielen anderen Mittel, über die die Religionsentwickelung verfügt[104]). Als Mutter des Zeus heißt die Erdgöttin Rhea, als seine Gemahlin Hera. Als Demeter nimmt die Erdgöttin im Kult häufig einen beinah jungfräulichen Charakter an: aus der Allmutter wird sie zur Geburtshelferin und Kinderwärterin, bis die Gabelung in die beiden Göttinnen, Mutter und Tochter, erfolgt[105]). Aber in den Theogonieen, die die Urzeit schildern, bleibt der alte Naturmythos in Kraft. Uranos, der Gaia erstes Kind, ist auch ihr erster Gatte. Und auch im Aberglauben lebt er weiter. Hippias träumt, daß er seiner eigenen Mutter beiwohne und deutet diesen Traum auf seine Bestattung in heimatlicher Erde. Caesar hat in Spanien denselben Traum, und die Traumdeuter deuten ihn auf die Weltherrschaft: *quando mater, quam subiectam sibi vidisset, non alia esset quam terra, quae omnium parens haberetur*[106]). Und so betet ja auch Elektra bei Aischylos (Choeph. 128f.):

καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται
θρέψασά τ᾽ αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει,

Worte, aus denen man, wie Wilamowitz sehr schön sagt, die ganze Demeterreligion ableiten kann. Wo uns also immer im Mythos die Ehe der Mutter mit dem eigenen Kinde begegnet, sind wir berechtigt in dieser Mutter die Erdgöttin zu erkennen. Wenigstens in der älteren Zeit unbedingt. Daß in späterer Zeit der einzelne Dichter das Motiv auch auf Heroinen übertragen konnte, die mit der Erdgöttin nichts zu tun haben, soll deshalb nicht in Abrede gestellt werden. Eine solche Übertragung könnte z. B. in der Sophokleischen Version des Telephosmythos vorliegen, wo die blutschänderische Ehe zwischen Mutter und Sohn im letzten Augenblick durch die Erscheinung einer Schlange im Brautgemach verhütet wird[107]). Aber gerade diese Schlange, das chthonische Tier κατ᾽ ἐξοχήν, das doch mit Herakles, dem Vater des Telephos

und Gatten der Auge, nichts zu tun hat, läßt den Gedanken nicht ungerechtfertigt erscheinen, daß auch hier wieder derselbe alte Naturmythos, allerdings in starker poetischer Umbildung, vorliegt. Denn in der Tat wird die Entbinderin Auge ursprünglich ebenso gut Erdgöttin gewesen sein, wie ihr polarer Gegensatz die früh mit Athena zusammengefloßene Alea[108]).

Die Erdgöttin Demeter, in deren Heiligtum die Gebeine des Oidipus ruhen, war ursprünglich auch seine Mutter. Am Kithairon stand ursprünglich auch seine Wiege. Das ist nie ganz vergessen worden. Als im Verlauf der Sagenentwickelung die Geburt des Heros nach Theben verlegt wurde, läßt der Mythos das neugeborene Kind auf dem Kithairon ausgesetzt werden.

Die weizenreiche Parasopia, mit ihren πεδίων ὑποτάσεις, αἳ παρ' Ἀσωποῦ ῥοαῖς εὔκαρπον ἐκβάλλουσι Θηβαίων στάχυν (Eur. Bacch. 749f.) verehrt vor allem die Demeter als Getreidespenderin. In Skolos führt sie die Beinamen μεγάλαρτος[109]) und μεγαλόμαζος, in Plataiai wird sie als Eleusinia verehrt[110]). Daher dürfen wir ohne weiteres annehmen, daß auch das Demeterkind von Eteonos zunächst ein Dämon der Fruchtbarkeit war, und wir haben von dieser Anschauung selbst noch bei Sophokles im Oidipus auf Kolonos eine Spur zu finden geglaubt (s. oben S. 10). Aber südlich von Eteonos steigt, ein scharfer Kontrast, das unwirtliche Kithairongebirge empor, der Schauplatz düsterer, alter Naturmythen. Hier ist Aktaion von seinen Hunden zerfleischt, Pentheus von den Mänaden zerrissen worden. Hier ist auch, wie wir oben (S. 17) gelernt haben, der älteste Schauplatz der πάθη des Oidipus. Denn das im Frühjahr von der Erdmutter geborene Kind hat im Winter Qualen oder Tod zu erdulden. Der kretische Zeus stirbt, Dionysos wird von den Titanen zerrissen, Phineus und Lykurgos erblinden. Es ist der Vegetationsgott, wie man früher sagte, der Jahresgott[111]), wie die moderne, auf die Religionen der Naturvölker sich stützende Forschung zu sagen vorzieht. In der mannigfachsten Weise haben später Sage und Dichtung diese Leiden des Oidipus ausgemalt und variiert, Blindheit, Gefängnis, Umherirren im Elend und Irrfahrten auf dem Meere; denn anders kann man kaum die beiden sich gegenseitig ergänzenden Anspielungen im ersten Oidipus des Sophokles verstehen, die — sehr charakteristisch — beide Male als Alternative zu dem einsamen Hausen auf dem Kithairon erscheinen, V. 420 ff., wo Teiresias prophezeit:

βοῆς δὲ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν,
ποῖος Κιθαιρὼν οὐχὶ σύμφωνος τάχα,

und V. 1410ff., wo der blinde Oidipus seine Umgebung anfleht:

ὅπως τάχιστα πρὸς θεῶν ἔξω μέ ποι
ἐκρίψατ' [112]) ἢ φονεύσατ' ἢ θαλάσσιον
καλύψατ', ἔνθα μήποτ' εἰσόψεσθ' ἔτι.

Selbst die Sagenform des älteren Epos, die die Blindheit ignoriert und Oidipus als kriegerischen König enden läßt (Ψ 679), hat die πάθη doch beibehalten müssen: ἄλγεα πάσχων herrscht er in dem lieblichen Theben, ἄλγεα ..... πολλὰ μάλ' ὅσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν (λ 275. 279 f.).

II. Kapitel.

Die Sphinx.

»Im Anfang war die Tat«. Jeder Heros, mag er nun ein hypostasierter Gott, ein abgeschiedener Geist, ein gespenstiger Dämon oder eine historische Persönlichkeit sein, erwirbt sich nur dadurch Bürgerrecht im Reich der Sage und Poesie, daß er eine Tat vollbringt. Die Tat des Oidipus ist die Überwältigung der



Abb. 13. Das Phikion.

Sphinx. Daß diese den Namen der »Würgerin« erst der Volksetymologie, ihre Gestalt einem auf langer Wanderung und unter mannigfachen Wandelungen aus dem Osten gekommenen Typus ägyptischen Ursprungs verdankt[1], daß sie ursprünglich Φίξ hieß[2] und das eponyme Ungetüm des im Nordwesten von Theben am Kopaissee gelegenen Φίκιον ὄρος[3] (s. Abb. 13) war, in der ältesten Vorstellung ebenso nebelhaft und unplastisch wie die Skylla der Odyssee und der Typhon Hesiods, das betrachte ich trotz aller neuerlicher Versuche, diesen einfachen Tatbestand zu verdunkeln, als feststehende Grundwahrheit[4].

Ebenso hat man längst erkannt, daß ein Wesen, zu dessen Verbildlichung man sich eines Typus mit Löwenkörper und Löwenklauen bedienen konnte, ursprünglich nicht dem Scharfsinn eines Rätselraters, sondern der physischen Kraft eines Helden unterlegen sein muß.

Seit kurzem besitzen wir hierfür auch einen bildlichen Beleg, eine rotfigurige attische Lekythos des Bostoner Museums, die ich nach der Publikation im Americ. Journ. XI 1911 p. 379, Fig. 1 hier wiederhole (Abb. 14). Die Situation ist von der Herausgeberin Hetty Goldman richtig erkannt worden. Von einem Vorsprung des Phikiongebirges schreitet die auffallenderweise ungeflügelte Sphinx mit erhobener Vordertatze wie eine Katze



Abb. 14. Lekythos in Boston.

bei der Attacke auf den inschriftlich bezeichneten Oidipus los. Dieser streckt ihr abwehrend die linke Hand entgegen, während seine rechte zum tötlichen Schlag mit der Keule ausholt. Es ist klar, daß hier die Rätselstellung weder vorangegangen ist noch folgen kann, daß es sich vielmehr um einen Kampf handelt, wie den des Herakles mit dem nemeischen Löwen oder des Bellerophon mit der Chimaira. Dagegen ist die berühmte Lekythos [5]) von Marion (Abb. 15) für diese Frage insofern nicht beweiskräftig, als hier offenbar die Rätsellösung vorangegangen ist und Oidipus nur der Sphinx den Gnadenstoß gibt [6]), ohne daß von einem wirklichen Kampf die Rede sein kann. Dabei macht es keinen Unterschied, ob man die Stellung der Sphinx mit Paul Herrmann so auffaßt, daß sie scheu und demütig den Nacken dem drohen-

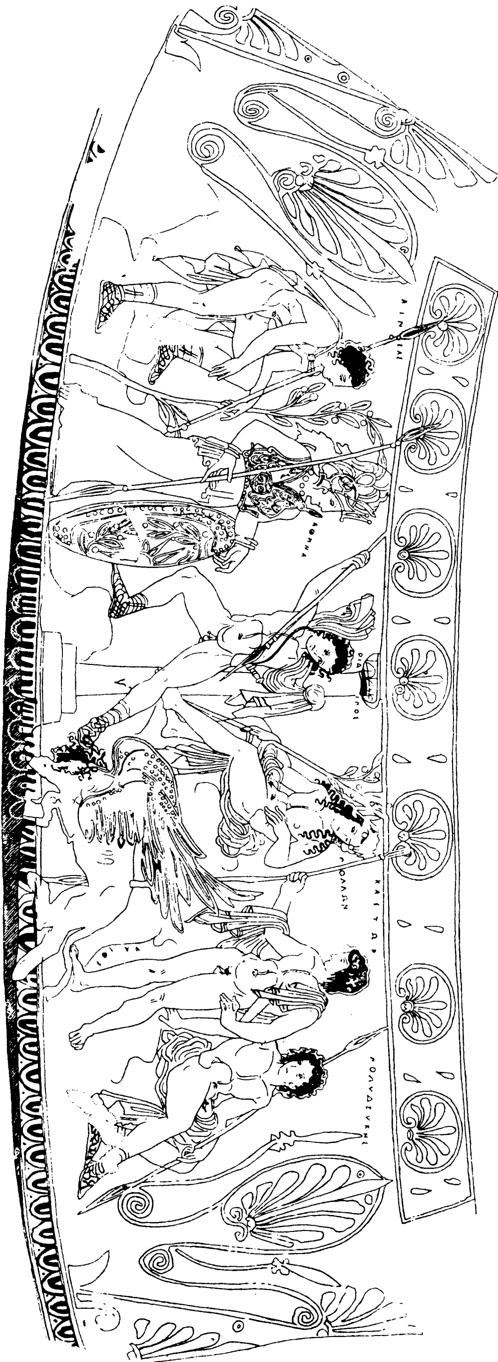


Abb. 15. Lekythos aus Marion.

den Todesstoß bietet, oder mit Murray so, daß sie sich beim Sturz aus der Höhe tötlich verletzt hat, welche Auffassung wegen des dem Beschauer abgewandten, auf dem linken Arm ruhenden Kopfes den Vorzug verdient. Daß aber die Rätselstellung und Rätsellösung vorausgegangen sind, beweist zur Evidenz die Säule,



Abb. 16. Schale des Meisters mit der Ranke.

in der man nicht mit Murray die abgekürzte Darstellung eines Tempels sehen darf. Vielmehr handelt es sich um dieselbe Säule, auf deren Kapitell wir die Sphinx so häufig bei der Rätselstellung sitzen sehen, wofür die berühmte Schale des Meisters mit der Ranke [7]) als erstes Beispiel dienen mag (Abb. 16). Gewiß ist es zunächst befremdlich, die Sphinx nicht auf dem Phikion-

gebirge zu finden, das in der Tat auf anderen Vasen, z. B. auf einer Amphora des Ashmolean-Museums[8]), ihren Sitz bildet (Abb. 17); aber wenn man sich erinnert, wie häufig die auf einem Pfeiler oder einer Säule sitzende Sphinx als Grabmonument, wie das von Franz Winter[9]) so glänzend hergestellte aus Lamptrai

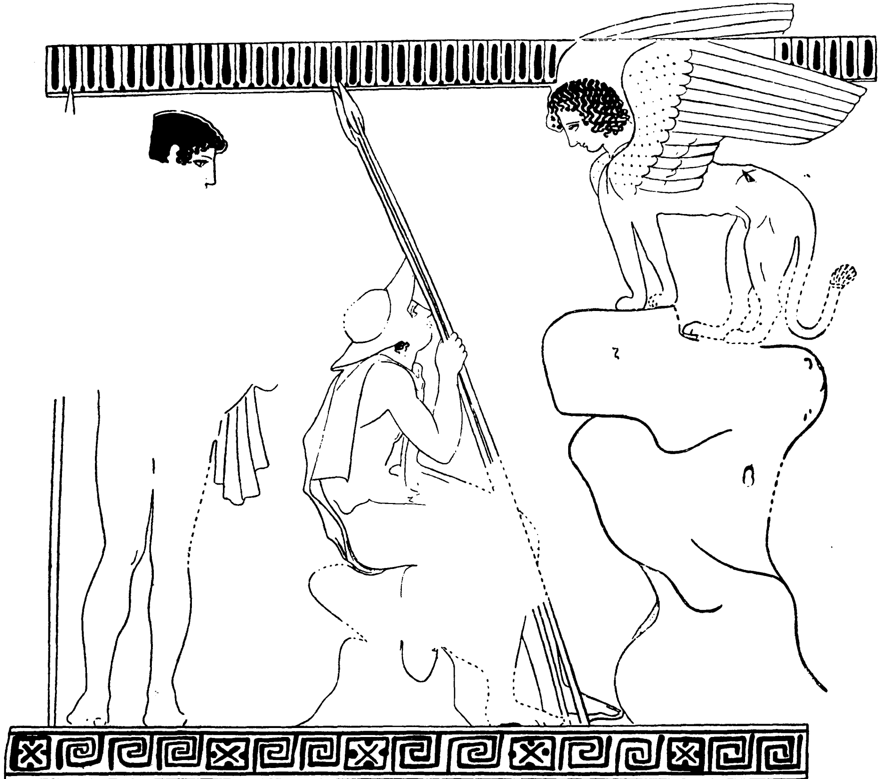


Abb. 17. Rotfig. Amphora.

(Abb. 18), oder als Anathem, wie die Naxiersäule in Delphi[10]) (Abb. 19), vorkommt, so liegt der Gedanke allerdings nahe, daß die Vasenmalerei diesen Typus einfach von der Plastik übernommen habe, ohne zu fragen, ob er für die dargestellte Situation passend sei oder nicht. Daß dem jedoch nicht ganz so ist, lehrt die Pelike des Hermonax (Abb. 20), wo um die Säule mit der Sphinx drei mehr oder minder sorgfältig gearbeitete Steinsitze angebracht sind, auf denen die thebanischen Geronten Platz

genommen haben [11]), eine Szene, die durch die Erzählung des Asklepiades von Tragilos und des Apollodor [12]) verständlich wird, nach der sich die Thebaner täglich versammelten, um die Lösung des Rätsels zu versuchen, natürlich nicht auf dem Φίκιον ὄρος, sondern auf dem Markte (εἰς τὴν ἐκκλησίαν Asklepiades) oder auf der Kadmeia (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως Apollodor). Wenn sich also ein gewisser Einfluß des plastischen Typus auch nicht in Abrede stellen läßt, so ist die Übernahme doch keineswegs rein mechanisch erfolgt; denn sowohl auf dem Markte als auf der Burg sind Säulen durchaus am Platz, und auf einer solchen hat die vom Φίκιον ὄρος herangeflogene Sphinx sich niedergelassen. In der weiteren Entwickelung des Typus fließen nun aber beide Örtlichkeiten zusammen. Auf einer Lekythos des Nationalmuseums zu Athen (Abb. 21) fliegt die Sphinx mit ihrer Beute auf ihren diesmal altarähnlich gebildeten Sitz zurück [13]), und auf der Lekythos von Marion ist die Säule ins Gebirge versetzt. Wir sollen uns vorstellen, daß die Sphinx beim Herankommen des Oidipus oben auf der Säule gesessen hat und, als dieser ihr Rätsel gelöst hat, von dort herabgesprungen ist. Es kommt ja überhaupt nicht darauf an, ob die Sphinx

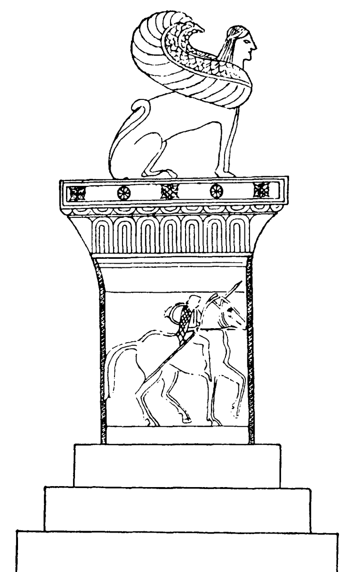


Abb. 18. Grabmal aus Lamptrai.

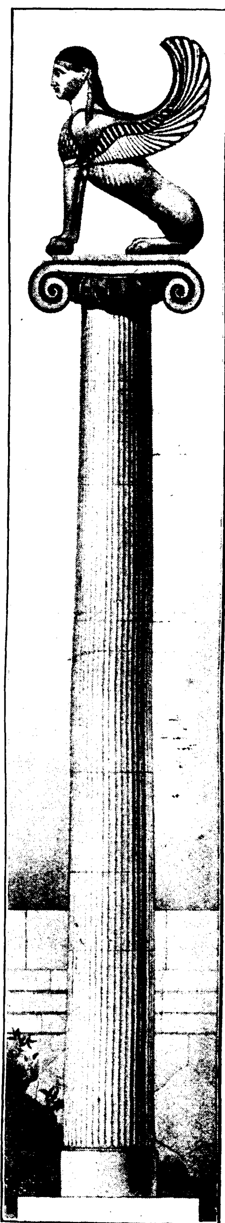


Abb. 19. Naxiersäule.

sich selbst tötet, was übrigens — vielleicht zufällig — nur in mythographischen Traktaten überliefert ist, oder von Oidipus getötet wird[14]), sondern darauf, ob die Stellung und Lösung des Rätsels vorausgegangen sind[15]). Das aber geben Sophokles und Euripides an den Stellen, wo sie von der Überwindung der Sphinx sprechen, durch deren Epitheta, dieser außerdem durch ausdrückliche Erwähnung der Rätsellösung, deutlich zu verstehen O. R. 1198: κατὰ μὲν φθίσας τὰν γαμψώνυχα παρθένον χρησμωιδόν, Phoin. 1507: τᾶς ἀγρίας ὅτε δυσξύνετον ξύνετος μέλος ἔγνω Σφιγγὸς ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας. Beide scheinen sich also den Vorgang



Abb. 20. Pelike des Hermonax.

ähnlich gedacht zu haben, wie der Maler der Lekythos von Marion. Daher ist es verlorene Liebesmühe, wenn der Scholiast zu Euripides Phoin. 1507 den Ausdruck in übertragenem Sinne verstanden wissen will: φονεύσας δὲ ἀντὶ τοῦ φόνου καὶ ἀναιρέσεως γενόμενος αἴτιος, und vollends jeder Beweiskraft bar ist der Ausdruck des Scholiasten zu V. 26: ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα. Diese einst von Minervini aufgelesenen Stellen[16]) sind längst von Otto Jahn (Arch. Beitr. 115) richtig beurteilt, und es ist bedauerlich, daß sie immer wieder als Zeugen aufgerufen werden für eine Tatsache, die sie nicht bezeugen können, die aber durch sich selbst gesichert ist.

Eine besondere Bewandtnis hat es mit den von O. Jahn an derselben Stelle behandelten Gemmen, von denen zwei besonders charakteristische Exemplare in Furtwänglers Gemmenwerk abgebildet sind (Taf. XXIV, 21. 22). Hier kann die Rätselstellung so wenig vorangegangen sein, wie auf der Bostoner Vase; denn Oidipus steht im Rücken der Sphinx und stößt ihr von oben das

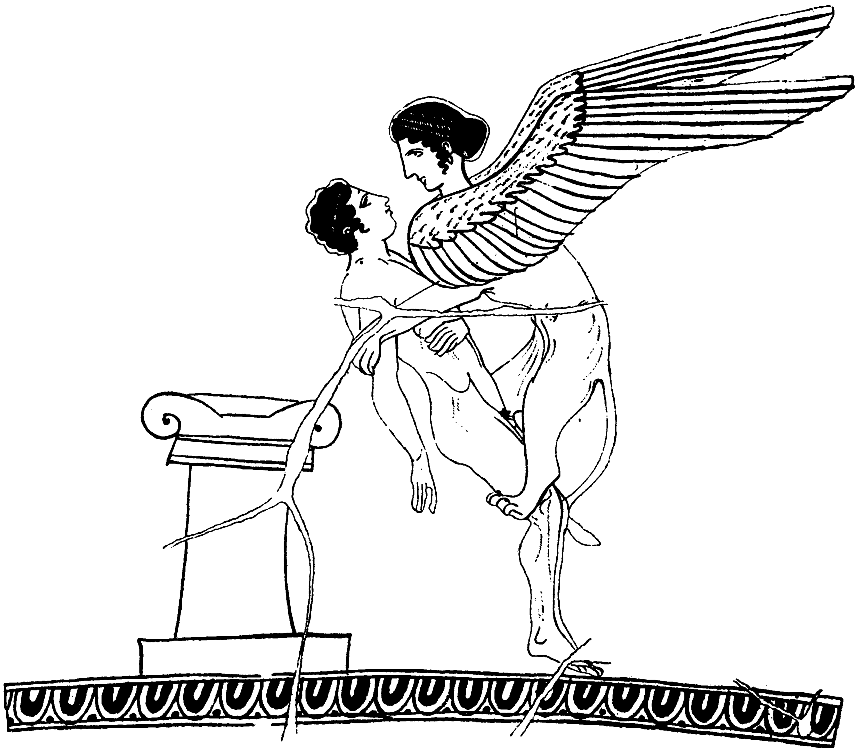


Abb. 21. Lekythos in Athen.

Schwert in die Brust, wie einem Opfertier, bemerkt Otto Jahn sehr treffend. Er müßte sich also von hinten herangeschlichen haben, und in der Tat steht etwas ähnliches in der rationalistischen Erzählung des Malalas II 61 O (p. 51 Bonn): εὑρηκὼς δὲ καιρὸν ... λαβὼν λόγχην ἀνεῖλεν αὐτήν, also mit derselben Waffe, deren er sich auf der Vase von Marion bedient. Aber in dieser Erzählung, auf deren Charakter und Herkunft ich im VII. Kapitel (Über die Paradoxographen) zurückkomme, ist die Situation total verschieden, so daß niemand einen Zusammenhang der Gemmen

oder gar der Vase von Marion mit ihr annehmen wollen wird. Vielmehr legt die Geschlossenheit der Gemmengruppe, die an ein Eckakroterion erinnert, den Gedanken nahe, daß sie lediglich zu dekorativen Zwecken erfunden ist. Zu mythologischen Schlüssen ist sie daher nicht zu gebrauchen.

Auch der Version, daß Oidipus die Sphinx nach der Rätsellösung vom Felsen herabstürzt, mag hier mit einem Wort gedacht werden. Sie steht bei dem Scholiasten zum Ibis V. 378: *Oedipus ... solvens aenigma ipsam de rupe praecipitavit*[17]) und wird, wie Höfer[18]) richtig erkannt hat, in dem Ithyphallos auf Demetrios Poliorketes bei Athenaios VI 253 F als bekannt vorausgesetzt: τὴν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημνιεῖ κτλ. Aber sie enthält eine handgreifliche Absurdität; denn ein geflügeltes Wesen kann sich zwar selbst freiwillig durch einen Sprung von dem Felsen den Tod geben wie die Sirenen[19]), aber nicht von einem anderen herabgestürzt werden, da es seine Flügel jeder Zeit vor dem Sturz bewahren können. Diese Version stammt also entweder aus einer Zeit, wo der orientalische Typus noch nicht auf die Sphinx übertragen war, in welchem Falle sie uralt sein müßte, oder sie ist eine gedankenlose Nachbildung des Skironabenteuers. Eine Entscheidung scheint mir nicht möglich.

Wir rekapitulieren: ursprünglich wird die Sphinx von Oidipus mit Gewalt überwunden. Dann wird sie zur Rätselstellerin, die sich, als ihr Rätsel gelöst ist, selbst den Tod gibt. Gelegentlich gibt ihr Oidipus dann noch den Gnadenstoß.

Die Frage ist nun: wann ist die Sphinx zur Rätselstellerin geworden? Die untere Grenze ist durch die oben (S. 51 Abb. 16) abgebildete Schale des Meisters mit der Ranke gegeben; denn hier gehen vom Munde der Sphinx die natürlich an Oidipus gerichteten Worte aus: [κ]αὶ τρί[πον][20]). Das sind die ersten Worte der zweiten Zeile des Rätsels in seiner hexametrischen Fassung:

ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπον, οὗ μία φωνή,
καὶ τρίπον κτλ.

Das wichtige ist nun, daß durch diese aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts stammende Vase nicht nur das Rätselmotiv, sondern auch die poetische Fassung des Rätsels[21]) als spätestens dem sechsten Jahrhundert angehörig erwiesen wird. Da ist nun in der Tat doch das weitaus wahrscheinlichste, daß die fünf Hexameter aus einem Epos stammen, mag dies nun die Oidipodie, die

Thebais oder eins der anderen epischen Lieder vom Oidipus gewesen sein, deren es gewiß noch viele gegeben hat. Doch davon wird unten noch ausführlicher zu handeln sein.

Aber schwieriger ist die Frage, wie alt das Rätselmotiv an sich ist. Allgemeine Erwägungen, wie die von O. Crusius[22]), daß ein so alter, weit verbreiteter Märchentypus keine Schöpfung jüngerer Zeit sein könne, helfen wenig weiter. Denn einerseits ist es doch noch sehr die Frage, wie weit die Parallelen, die Crusius im Sinne hat, alt und originell und nicht vielmehr ihrerseits von dem ausgebildeten Oidipusmythos beeinflußt sind, andererseits hat man hier, wie stets mit der Möglichkeit der Übertragung eines Märchenmotivs auf eine von ihm unabhängige Sagenfigur zu rechnen. Mir scheint, der Einfall, ein männermordendes Ungetüm zu einer scharfsinnigen Rätselstellerin zu machen, die nur dann überwunden werden kann, wenn sich jemand findet, der ihr an Witz gewachsen ist, kann schwerlich älter sein, als die Blüte der griechischen Rätselpoesie. Die Pointe, daß das Wort des Rätsels der Ratende selbst ist, läßt es als ein vergröbertes und popularisiertes γνῶθι σαυτόν erscheinen. Daß jedoch die Fassung mit Rücksicht auf den Namen Οἰδίπους »der Fußkundige« gewählt sei, der seinen Träger zur Lösung des Rätsels gewissermaßen prädestiniere[23]), diesen Gedanken halte ich, auch abgesehen von der sehr bedenklichen Etymologie, für keine glückliche Ausgeburt modernen Scharfsinns. Wenn zwischen der Hesiodeischen Schilderung der frierenden Menschen im Winter Ἔργα 533 ff.:

τότε δὴ τρίποδι βροτοὶ ἶσοι,
οὗ τ' ἐπὶ νῶτα ἔαγε, κάρη δ' εἰς οὖδας ὁρᾶται,
τῶι ἴκελοι φοιτῶσιν, ἀλευόμενοι νίφα λευκήν,

und dem Räsel ein Zusammenhang überhaupt besteht, wie Ilberg annimmt, so ist ohne Zweifel Hesiod das Original, weil bei ihm der Hauptpunkt der Vergleich des gebeugten Hauptes mit einem zerbrochenen Kessel ist, woraus sich dann der τρίπους von selbst ergibt. Aber der Zusammenhang ist mir überhaupt sehr zweifelhaft. Denn von jenem gelungenen Scherz des Hesiod bis zu dem Rätsel der Sphinx ist ein weiter Weg. Dagegen spielt Aischylos im Agamemnon V. 79 τρίποδας μὲν ὁδοὺς στείχει allerdings unzweideutig auf das Rätsel an. Hesiod erwähnt denn auch, wo er von der Phix spricht — bekanntlich die älteste Erwähnung in der Literatur überhaupt — das Rätsel nicht, aller-

dings auch nicht den Oidipus, sondern er sagt nur von der Echidna Th. V. 326:

ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον.

Daß er sie sich aber schon als Löwenjungfrau denkt, ist deshalb wahrscheinlich, weil er ihr den nemeischen Löwen zum Bruder gibt V. 327.

Der Heros von Eteonos kommt zum Phixberge, tötet ein dort hausendes Ungetüm, das dem Lande Verderben bringt, und wird so zum Heiland des Landes[24]). Das ist die älteste Sagenform, die wir bis jetzt eruieren konnten. Wenn zwischen dieser Tat und der Vermählung mit der Mutter einstmals ein Zusammenhang bestand, derart vielleicht, daß auch die Erdmutter von dem Ungetüm des Phikion bedroht oder gefangen gehalten wurde, so können wir ihn jedesfalls heute nicht mehr nachweisen.

Aber neben dieses Erlösungswerk tritt eine zweite grausige Tat, die Tötung des eigenen Vaters. Das Kind der Mutter Erde braucht ursprünglich keinen Vater gehabt zu haben. Erhielt es aber einen, so konnte es in der Naturreligion nur ein ihm wesensgleicher sein, der alte Jahresgott, den es erschlagen muß, um selbst zum Jahreskönig zu werden, wie Zeus den Kronos entthront[25]). Auch die *trecenti Iuppiteres sine capitibus* des Varro[26]) gehören möglicherweise hierher. So gab man ihm den Sehergott Laios von Eleon zum Vater. Jährlich erschlägt nun Oidipus den Laios, jährlich vermählt er sich mit der Mutter. Ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Vatermord und der Tötung der Sphinx hat schwerlich bestanden. Wir werden sehen, daß hier das schwerste Problem für die poetische Gestaltung des Oidipusmythos liegt und daß alle Versuche einen solchen Zusammenhang herzustellen gescheitert sind.

Der Vatermord wurzelt ebenso tief in der Naturreligion wie die Mutterehe. Wenn aber das sich jährlich wiederholende zu einem einmaligen Ereignis, wenn aus dem Gott ein Mensch, aus der Erde ein sterbliches Weib wird, dann wird, was einst der Ausfluß eines tiefen religiösen Empfindens war, zum Verbrechen.

III. Kapitel.

Oidipus König von Theben.

Die thebanische Königsliste setzt sich aus recht heterogenen Elementen zusammen. Da ist zuerst Kadmos[1]), der Eponym der Burg und des Volkes der Kadmeionen, dann das thebanische Dioskurenpaar Amphion und Zethos, die Erbauer der Burgmauer[2]) und also mit der Vorstellung von Kadmos als Stadtgründer eigentlich unverträglich, und endlich drittens Kreon, der aufs engste mit der thebanischen Heraklessage verknüpft ist[3]). Als vierte Gruppe treten nun in einer bestimmten Phase der Mythenentwickelung Laios und Oidipus hinzu; fremde Eindringlinge, denn wie wir gesehen haben, ist der eine in Eleon, der andere in Eteonos zu Hause. Man hat sie zu Nachkommen des Kadmos gemacht, aber daß die Verbindung mit ihm eine nachträgliche und späte ist, sieht man auf den ersten Blick an den Mittelgliedern Polydoros[4]) und Labdakos. Jener ist im günstigsten Falle ein chthonischer Heros vom Schlage des attischen Erysichthon, dessen einzige Aufgabe auch nur ist, in früher Jugend zu sterben. Labdakos aber, der hinkende, ist deutlich nach seinem Enkel, dem Schwellfuß Oidipus, erfunden; denn selbst, wenn die Skepsis gegenüber dieser Etymologie berechtigt wäre, was indessen von kompetentester Seite bestritten wird[5]), so hat sie sich jedesfalls in der Volksvorstellung sehr frühe durchgesetzt und in der Sage dogmatische Geltung gewonnen. Dieser Labdakos ist aber in doppelter Hinsicht lehrreich. Einmal kann er nicht älter sein, als die Rezeption des phoenikischen Alphabets, und zweitens kann er nicht in Theben, noch überhaupt in Boiotien erfunden sein[6]), da dort soviel wir wissen, das Lambda stets die Form V hatte, die Etymologie aber die Form Λ verlangt.

Das älteste direkte Zeugnis für den vollständigen Stammbaum sind die berühmten Verse des Sophokles im Oid. Tyr. 267 f.:

τῶι Λαβδακείωι παιδὶ Πολυδώρου τε καὶ
τοῦ πρόσθε Κάδμου τοῦ πάλαι τ᾽ Ἀγήνορος.

Aber natürlich ist er bedeutend älter. Schon die Herodotstelle (V 59), die auf eine ältere Tradition, wahrscheinlich auf Hekataios zurückgeht, repräsentiert in Wahrheit ein vorsophokleisches Zeugnis (s. Beilage I). Polydoros als Kadmossohn kommt auch in der Erweiterung am Schlusse der Hesiodeischen Theogonie V. 978 vor, die allerdings, wie ich an anderer Stelle gezeigt zu haben glaube[7]), jünger ist nicht bloß als die Eoeen, sondern sogar als deren Verbindung mit der Theogonie, die aber doch, da sich der Verfasser V. 1015 Italien noch als Insel vorstellt, kaum unter das Ende des siebenten Jahrhunderts herabgerückt werden darf. Und daß das ursprünglich nicht thebanische Stemma doch schon zur Zeit der Perserkriege dort völlig rezipiert war, lehrt Pindar I 3, 17. Es hat dann so sehr kanonische Geltung gewonnen, daß die zweite und dritte Gruppe der altthebanischen Landeskönige Amphion und Zethos mit ihren Vorfahren und Kreon in der jüngeren Poesie und sicher auch bei den Logographen zu Usurpatoren oder Reichsverwesern herabsanken. Erwägt man alle diese Faktoren, namentlich die Berühmtheit des Stemmas einerseits und seinen nichtboiotischen Ursprung andererseits, so wird man kaum fehlgehen, wenn man es sich in Ionien entstanden denkt und das ionische Epos als seinen Träger betrachtet.

In der alten thebanischen Sage waren also Laios und Oidipus weder Labdakiden noch Kadmeionen. Laios ist König von Theben, das ist genug. Die alte echte Sage fragt nicht nach dem woher noch nach dem warum. Alle längeren Stammbäume sind sekundär. Die alte Sage kennt höchstens drei Generationen, meist nur zwei. Aber auf menschlichen Boden verpflanzt wurde nicht nur, wie wir schon betont haben, die heilige Natursymbolik zum Verbrechen, die Vorgänge mußten nun auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, motiviert werden. Denn das ist ja eben das charakteristische für die Heldensage, daß das τέλος gegeben weil selbstverständlich ist, die ἀρχή hingegen nicht, und daß der Dichter — Dichter natürlich im weitesten Sinne genommen, so daß der Begriff auch den Küster und das alte Mütterchen mit umfaßt — die ἀρχή erfinden muß. Die gegebenen Marksteine des Mythos zu motivierter Erzählung zu verknüpfen ist nicht so einfach, und mancher Stoff ist so spröde, daß es überhaupt niemals ganz gelingt. Da wirft dann der theoretisierende Kritiker dem Dichter Inkonsequenzen und Unwahrscheinlichkeiten vor, im Wahne, daß der Aufbau von der ἀρχή zum τέλος gehe, während in der Entwicke-

lung der Heldensage gerade das umgekehrte der Fall ist, ganz davon zu schweigen, daß jede ἀρχή ja selbst ein τέλος ist, das wieder eine ἀρχή haben muß, so daß das Fragen und Motivieren bis ins unendliche fortgeht. Im allgemeinen darf man daher a priori sagen: je länger und komplizierter die Kette von Ursache und Wirkung ist, um so jünger ist die Sagenform.

Oidipus hat die Sphinx getötet, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet. Das sind die drei ältesten Elemente der Sage, die wir oben eruiert haben. Der Erzähler muß nun erklären, wie die beiden letzten Vorgänge möglich waren, und dazu boten sich ihm zwei Wege. Er konnte entweder Oidipus zu einem moralischen Scheusal machen, das diese Handlungen mit Bewußtsein vollbringt, wie der arkadische Menephron (siehe Anm. 104 zum I. Kap., Bd. II S. 15), oder zum Spielball eines blinden Verhängnisses, das ihn unbewußt und ohne eigenes Verschulden diese Verbrechen begehen läßt. Durch den zugrunde liegenden Naturmythos war der zweite Weg gewiesen. Es mußte also motiviert werden, wie es kommt, daß weder Oidipus seine Eltern kennt, noch diese ihn. Das war nur möglich, wenn er in frühester Jugend von ihnen getrennt worden war. Auch hier gab es wieder zwei Wege: Raub oder Aussetzung. Man wählte die letztere, indem man ein, wie es scheint uraltes, jedesfalls bei vielen Völkern wiederkehrendes Märchenmotiv benutzte[8]). Dieses Märchenmotiv enthielt auch schon die Begründung der Aussetzung. Ein Schicksalsspruch hatte den Eltern Unheil von dem neugeborenen Kinde prophezeit. Darum soll es getötet werden, aber ohne daß die Eltern selbst sich mit seinem Blute beflecken. So wird es ausgesetzt, von Fremden gefunden und erzogen, und so kommt schon früh in die Oidipussage der tiefe Gedanke, daß der Mensch, wenn er die Pläne des Schicksals durchkreuzen will, sich selbst zum Werkzeug ihrer Erfüllung macht, ein Motiv, das später Sophokles in so wundervoller Weise auch auf Oidipus selbst übertragen hat.

Allein die Aufgabe, die der Erfindungsgabe des Erzählers gestellt wird, ist hiermit noch lange nicht zu Ende. Es mußte auch zweitens motiviert werden, wie sich Vater und Sohn später begegnen und miteinander in Streit geraten, auf daß der Sohn zum Mörder des eigenen Vaters werde, und drittens, wie der Sohn zum Gatten der eigenen Mutter wird. Für die Lösung des einen Problems bot sich der schöpferischen Phantasie eine Fülle von

Möglichkeiten, die Lösung des anderen war schon in dem dritten Element der Ursage, der Besiegung der Sphinx, gegeben. Diese ließ sich mit der Mutterehe, von der sie ursprünglich unabhängig gewesen zu sein scheint, nach Analogie anderer Sagen, leicht so verbinden, daß der Preis für diese Tat die Hand der Königin und mit ihr die Königsherrschaft war; Bedingung hierfür war nur, daß der Vatermord der Überwältigung der Sphinx voranging.

Nun tritt aber das ethische Moment der Talion in seine Rechte. Die Verbrechen, die Oidipus unbewußt begangen hat, müssen offenkundig, müssen gesühnt werden. Der Dichter muß also viertens auch diese Entdeckung motivieren, und zwar handelt es sich um eine doppelte Entdeckung: Oidipus als Kind des Laios, und Oidipus als Mörder des Königs [9]). Das ließ sich aber in eins zusammenziehen, indem man jenem Schicksalspruch die Fassung gab: das Kind, das du, Laios, erzeugen wirst oder erzeugt hast, wird dich töten. Ward dann Oidipus als Kind des Laios entdeckt, so auch als dessen Mörder. Zur Motivierung der Entdeckung aber bot sich ganz von selbst die Etymologie des Namens Oidipus dar. Nur mußte die Mutter wissen, daß das ausgesetzte Kind geschwollene Füße hatte. Daher erfand man das Motiv der durchstochenen Fersen, das lediglich aus dem Bedürfnis heraus, auf Grund der Etymologie ein Erkennungsmal zu schaffen, eingeführt wird. Denn einen praktischen Zweck konnte diese grausame Maßregel nicht haben [10]). Sollte sie den Tod des Kindes beschleunigen, so war das eine Inkonsequenz, da man es dann ebensogut gleich hätte töten können. Sollte sie die Flucht des Kindes verhindern, so war das bei dem eben geborenen eine Absurdität. Aber als Erkennungsmal waren die infolge jener Verletzung geschwollenen Füße vorzüglich zu gebrauchen, wobei allerdings Voraussetzung war, daß die Entdeckung in einer der ersten Nächte erfolgte [11]) und daß Oidipus die Füße bedeckt trug. Daraus ergibt sich auch von selbst die Reihenfolge der beiden Entdeckungen. Zuerst erkannte die Königin in ihrem zweiten Gatten den ausgesetzten und totgeglaubten Sohn, und eingedenk des Schicksalsspruchs mußte sie hieraus schließen, daß er auch der Mörder ihres ersten Gatten, seines eigenen Vaters, sei. Das Wagstück, die Reihenfolge der Entdeckungen wenigstens in gewisser Hinsicht umzukehren, hat Sophokles unternommen und meisterhaft gelöst. Noch weiter scheint sein Nachfolger Euripides, wie wir später sehen werden, gegangen zu sein, ebenfalls mit gutem Erfolg. Aber bei dem sog. Pisander (Schol.

Phoin. 1760), der gleichfalls diese Reihenfolge hat[12]), ist der Verlauf der Entdeckung einfach lächerlich. Literarisch bezeugt findet sich die älteste Version nur in der an Seltsamkeiten reichen 230. Fabel[13]) des zweiten vatikanischen Mythographen, sei es als Autoschediasma eines älteren, aber dann sehr gescheiten Erzählers, sei es als vereinzelter Rest einer alten epischen Quelle. Sophokles spielt nur leicht darauf an und legt diese Anspielung nicht der Iokaste, sondern dem korinthischen Hirten in den Mund, V. 1032:

ποδῶν ἂν ἄρθρα μαρτυρήσειεν τὰ σά.

Dagegen führen bei Hygin fab. 67 die Fußnarben in der Tat zur Entdeckung, nur ist es der Diener, der das Kind ausgesetzt hat, der sie macht, nicht Iokaste. Wir kommen darauf in dem Abschnitt über den Oidipus des Euripides (Kap. VI) zurück.

Der Entdeckung mußte die Sühne folgen. Für Oidipus war sie schon in den πάθη des alten Naturmythos gegeben. Bei der Mutter bot die jährliche Gefangenschaft der Erdgöttin, wie ich sie für Pandora nachgewiesen habe[14]), eine Analogie, aber kein verwendbares Motiv. Die sterbliche Königin mußte durch Selbstmord enden. Daß sie sich erhängt, ist zwar ein so gewöhnliches Sagenmotiv, daß es bedenklich ist, etwas besonderes dahinter suchen zu wollen. Immerhin mag an Erigone und an die Artemis ἀπαγχομένη erinnert werden[15]), die ja beide auch Vegetationsgöttinnen sind.

Das wäre denn das Gerüste der Sage vom thebanischen König Oidipus, es sei denn, daß man auch für das Auftreten der Sphinx eine Motivierung verlangt hätte. Aber eine solche, wenigstens wenn man sie zu dem Schicksal des Laios in Beziehung setzen wollte, wie es später in der Tat versucht worden ist, würde die Schwierigkeiten nur vermehrt haben. Wollte man sie als Rächerin für die Ermordung des Laios, gewissermassen als dessen Erinys einführen, so war es absurd, daß nun dessen Mörder obendrein noch die Rächerin des Mordes erschlägt, ohne daß ihm selbst zunächst das geringste Leid geschieht. Dachte man sie sich als Strafe für ein von Laios selbst begangenes Vergehen, so war es absurd, daß sie erst nach dessen Tode erschien, und nicht Laios von ihr zu leiden hat, sondern dessen unschuldige Untertanen. So wäre nur übrig geblieben, sie entweder als Werkzeug zur Erfüllung des Schicksalsspruchs aufzufassen, also ihre Sendung dem Gotte zuzuschreiben, der diesen Schicksalsspruch gegeben hatte, oder

für ihr Auftreten ein außerhalb des Oidipusmythos liegendes Motiv zu suchen. Aber wozu überhaupt motivieren? Wer fragt, woher die Chimaira gekommen ist oder die lernäische Schlange? Diese Ungeheuer sind eben da oder sie kommen plötzlich wie eine Epidemie. Ihr Erscheinen auf eine Schuld der Menschen zurückzuführen ist ein sekundärer und später Gedanke. So ist auch die Sphinx eben da, höchstens mochte man erzählen, daß sie ein Kind der Echidna sei, aber ich halte es für sehr möglich, daß dies erst ein Einfall Hesiods ist[16]. Für das alte Epos reichte es aus, daß sie da war und den Kadmeiern Verderben brachte.

Freilich, wenn nun im konkreten Falle ein Sänger daran ging, den Mythos ganz oder stückweise poetisch zu gestalten, so mußten außer den besprochenen vier Hauptpunkten noch viele Details näher ausgemalt und motiviert werden. Aber andererseits wäre es verkehrt, in dieser Beziehung die Ansprüche zu hoch zu spannen. Der Stil des Epos gestattet es dem Dichter, und zwar nicht bloß dem Verfasser kleiner Heldenlieder, sondern auch dem Redaktor größerer Erzählungen, vieles ungesagt zu lassen oder sich mit allgemeinen Andeutungen zu begnügen. Aus der Ilias erfahren wir nicht, wie Paris die Helena gewonnen hat, und in der Odyssee suchen wir vergeblich nach einer Motivierung dafür, warum Odysseus sein Weib verlassen hat und gegen Troia gezogen ist. Der Epiker hat dieselbe Freiheit wie der Märchenerzähler, und wer würde wohl in folgendem Märchen etwas vermissen?

»Es war einmal ein König und seine Frau. Der König hieß Laios und herrschte in der großen Stadt Theben. Dem wurde prophezeit, seine Frau würde ein Kind gebären, das ihn töten würde. Da erschrak der König sehr, und als nun seine Frau wirklich eines Knaben genas, durchstach er ihm die Füße und setzte ihn in der Wildnis aus. Dort fanden mitleidige Leute das Kind, hoben es auf, heilten ihm seine wunden Füße und zogen es groß, und es wurde ein schöner starker Knabe. Aber die Füße blieben ihm geschwollen sein Leben lang; darum nannte man es Oidipus, den Schwellfuß. Da geschah es eines Tages, daß der König in die Gegend kam, wo die Pflegeeltern des Oidipus ihre Hütte hatten, und da dieser gerade des Weges kam und dem König, den er nicht kannte, nicht ausweichen wollte, ergrimmte Laios und wollte nach ihm schlagen. Aber Oidipus ergriff seinen

Knüttel und schlug den König tot. Da war großes Leid im Lande um den erschlagenen König; aber wer der Mörder war, wußte niemand, und auch Oidipus wußte nicht, daß der, den er erschlagen hatte, der König war. Nicht lange darauf geschah es, daß ein furchtbares Ungeheuer ins Land kam; das war die Sphinx. Sie fraß Menschen und Tiere, und es war große Not und großes Wehklagen, und man wußte sich keinen Rat. Denn das Ungeheuer war sehr groß und stark, und keiner wagte sich mit ihm zu messen. Da beschlossen die Weisen der Stadt, daß, so einer die Sphinx töten würde, er die Königin heiraten und König werden sollte. Und das wurde im ganzen Lande verkündet. So hörte es auch der junge Oidipus, und da er kräftig und mutig war, sprach er zu sich: ‚Ich will hingehen und die Sphinx erschlagen‘. Gesagt, getan. Als er ein paar Stunden gewandert war, fand er die Sphinx. Die lag auf einem Felsen, fletschte ihre furchtbaren Zähne gegen ihn und erhob ihre gräulichen Tatzen. Er aber schwang seinen Knüttel und schlug sie auf den Kopf. Da fiel sie hin und war tot. Oidipus aber lud sie auf seinen Rücken und trug sie nach Theben. Und alles Volk lief zusammen, jubelte und rief: ‚Das ist unser neuer König‘. Da holte man die Königin, und die Hochzeit wurde mit großer Pracht gefeiert, und sie lebten vergnügt. Aber eines Tages sagte die Königin beim Aufstehen zu Oidipus: ‚Lieber Mann, was hast du für sonderbare Füße?‘ Da erwiderte er: ‚Daran sind meine Eltern schuld‘ und erzählte ihr, wie er in der Wildnis gefunden worden sei. Da erschrak die Königin sehr; denn sie erkannte, daß er ihr eigenes Kind sei, das sie für tot gehalten hatte, und wußte nun auch, wer den Laios erschlagen hatte. Da fing sie laut an zu weinen, und als Oidipus zu ihr sagte: ‚Warum weinst du, liebe Frau?‘, wollte sie es ihm zuerst nicht sagen, aber zuletzt entdeckte sie ihm alles. Dann sagte sie: ‚Nun will ich nicht länger leben‘, ging hinaus und hängte sich auf. Oidipus aber hat noch viel trauriges erlebt. Davon erzähle ich euch ein andermal.«

Das würde Märchenstil sein. Für das Heldenlied kommt aber noch in Betracht, daß es niemals die ganze Geschichte, sondern stets nur einen Auszug daraus behandelt: »Wie Oidipus geboren ward«, »Wie Oidipus seinen Vater erschlug«, »Wie Oidipus die Sphinx überwand«, »Wie Oidipus von seiner Mutter erkannt wurde«, Episoden, die sich an einem einzigen Tage oder höchstens innerhalb weniger Tage abspielen und also auch nur eine

partielle Ausmalung und Motivierung fordern oder vertragen. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in den ersten poetischen Gestaltungen, von denen wir hier noch allein handeln, die Ausmalung und Motivierung nicht schon weiter gegangen sei, als in meinem fingierten Märchen. Ich wollte an diesem nur zeigen, wie weit sie unbedingt gehen mußte und wie weit sie nicht zu gehen brauchte. Ob diese Grenzen überschritten wurden, darauf lassen sich nur aus den späteren Formen des Mythos Rückschlüsse ziehen.

Wir wollen versuchen, nach den eben besprochenen Kategorieen festzustellen, wo wir es hier mit Erfindungen des einzelnen Dichters, wo mit überkommenem Gut aus dem Heldenlied zu tun haben. Auch die Mythographen müssen hierbei berücksichtigt werden. Denn so sehr sie im allgemeinen mit mythologischem Gemeingut aus dem Drama operieren, so findet sich bei ihnen doch zuweilen ein singulärer Zug, den wir ernstlich darauf hin zu prüfen haben werden, ob er nicht ein eingesprengter Rest aus der ältesten Volkssage oder dem Epos ist.

Daß der Schicksalsspruch ursprünglich lauten mußte: »Das Kind wird seinen Vater töten« ist schon oben S. 62 gezeigt. Wie lautete er später? Für das Epos versagen unsere Quellen vollständig. Bei Aischylos hatte er die Form (Sept. 748 f.) θνάισκοντα γέννας ἄτερ σώιζειν πόλιν. Also war dort vom Vatermord gar nicht die Rede: es war prophezeit, daß das Kind dem Staate den Untergang bringen werde. Wir werden unten sehen, daß diese Fassung durch die ganze Tendenz der Aischyleischen Trilogie bedingt ist, also zu Rückschlüssen auf das Epos oder die Einzellieder nicht verwendet werden darf. Dagegen finden wir die von uns aus inneren Gründen postulierte Fassung bei Sophokles im ersten Oidipus, wo Iokaste von Laios sagt, V. 713 f.:

ὡς αὐτὸν ἕξει μοῖρα πρὸς παιδὸς θανεῖν,
ὅστις γένοιτ᾽ ἐμοῦ τε κἀκείνου πάρα,

und der Hirt von Oidipus, V. 1176:

κτενεῖν νιν τοὺς τεκόντας ἦν λόγος.

Bei Euripides in den Phoinissen ist in die Prophezeiung auch der blutige Untergang der Oidipussöhne hineingezogen, V. 18 ff.:

μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι·
εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ᾽, ἀποκτενεῖ σ᾽ ὁ φὺς
καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι᾽ αἵματος,

auch dies im Zusammenhang mit der Tendenz des Stücks, und so sagt denn auch Oidipus selbst, später nicht nur V. 1597 f.:

ὃν καὶ πρὶν εἰς φῶς μητρὸς ἐκ γονῆς μολεῖν
ἄγονον Ἀπόλλων Λαΐωι μ᾽ ἐθέσπισεν
φονέα γενέσθαι πατρός,

sondern er fügt wenige Verse weiter hinzu, V. 1610 f.:

παῖδάς τ᾽ ἀδελφοὺς ἔτεκον, οὓς ἀπώλεσα
ἀρὰς παραλαβὼν Λαΐου καὶ παισὶ δούς,

damit seine eigenen Flüche als Konsequenz jenes dem Laios erteilten Schicksalspruches bezeichnend, was die Scholien ziemlich richtig verstanden haben. Auf dieses Euripideische Motiv scheint dann wiederum Sophokles im zweiten Oidipus anzuspielen, wenn er Ismene sagen läßt, seinen Söhnen habe es anfänglich vor der Herrschaft gegraut, V. 369:

λόγωι σκοποῦσι τὴν πάλαι γένους φθοράν.

Ebenso nimmt Aristophanes in den Fröschen, V. 1184 f.:

ὅντινά γε πρὶν φῦναι μὲν Ἀπόλλων ἔφη
ἀποκτενεῖν τὸν πατέρα, πρὶν καὶ γεγονέναι

auf Phoin. 1598 f. Bezug, was auch dem Scholiasten nicht entgangen ist[17]). Es ist beinahe geradezu eine Paraphrase. Der Pleonasmus πρὶν φῦναι und πρὶν καὶ γεγονέναι, über den sich die byzantinischen Scholiasten so sehr aufregen, steht schon bei Euripides in πρὶν εἰς φῶς ... ἐκ γονῆς μολεῖν — ἄγονον.

Von den Mythographen paraphrasiert Apollodor III 5, 7, 1 nur die beiden ersten der ausgeschriebenen Phoinissenverse[18]): χρήσαντος τοῦ θεοῦ μὴ γεννᾶν, τὸν γεννηθέντα γὰρ πατροκτόνον ἔσεσθαι, Diodor hingegen alle drei IV 64, 1: τῆς δὲ Πυθίας δούσης χρησμὸν αὐτῶι μὴ συμφέρειν γενέσθαι τέκνα. τὸν γὰρ ἐξ αὐτοῦ τεκνωθέντα παῖδα πατροκτόνον ἔσεσθαι καὶ πᾶσαν τὴν οἰκίαν πληρώσειν μεγάλων ἀτυχημάτων. Beide Mythographen behalten also die Form der Warnung, die Euripides mit Aischylos gemein und wohl von diesem entlehnt hat, bei, während bei Sophokles die Geburt des Kindes als eine unabänderliche Tatsache erscheint. Mit Sophokles stimmen in dieser Beziehung überein und sind doch auch wohl von ihm beeinflußt das Odysseescholion λ 271[19]): ὅτι ὁ τικτόμενος παῖς ἀπ᾽ (l. ὑπ᾽) αὐτοῦ ἀναιρεῖ αὐτόν, Hygin fab. LVI *de filii sui manu mortem ut caveret,* das Statiusscholion Theb. I 61 *quod filio suo posset occidi* und der bekannte, in den Sophokles- und Euripideshandschriften sowie in der Anthologia Palatina XII 67

überlieferte Orakelspruch, der jedoch in den Schlußversen auf die Euripideische Trilogie bezug nimmt und sich schon hierdurch als ein spätes Machwerk zu erkennen gibt:

Λάιε Λαβδακίδη, παίδων γένος ὄλβιον αἰτεῖς;
τέξεις μὲν φίλον υἱόν· ἀτὰρ τόδε σοι μόρος ἔσται[20])
παιδὸς ἑοῦ χείρεσσι λιπεῖν βίον· ὣς γὰρ ἔνευσε
Ζεὺς Κρονίδης Πέλοπος στυγεραῖς ἀραῖσι πιθήσας,
οὗ φίλον ἥρπασας υἱόν· ὃ δ' ηὔξατό σοι τάδε πάντα.

Die Vermählung mit der Mutter wird, so viel ich sehe, nur ein einziges Mal in den Orakelspruch hineingezogen, bei Nikolaos von Damaskos, der für den ersten Teil das eben ausgeschriebene Orakel zu benutzen scheint, fr. 15: θεὸς δὲ αὐτῶι ἔχρησε παῖδα ποιήσεσθαι ὅστις αὐτὸν ἀποκτείνας τὴν μητέρα γυναῖκα ἕξει. Doch stammt das schwerlich aus einer älteren Quelle, sondern ist lediglich ein Autoschediasma des Nikolaos. Auf diesen geht dann wohl, wahrscheinlich durch das Mittelglied eines byzantinischen Mythographen[21]), die Erzählung des Malalas zurück, bei dem das Orakel nur die Vermählung mit der Mutter, nicht aber den Vatermord verkündet, II 59 O (p. 50 Bonn.): καὶ χρησμοδοτηθεὶς ὅτι τῆι ἰδίαι αὐτοῦ μητρὶ Ἰοκάστηι συμμιγήσεται κτλ.

Hatte nun das Orakel auch schon in der älteren Sagengestalt die Form einer Warnung? Ich glaube das unbedenklich verneinen zu dürfen. Bei Aischylos und Euripides hängt diese Fassung, die es dem Laios noch möglich macht, das Unheil zu verhüten, aufs engste mit der Tendenz ihrer Dramen zusammen, und wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir Aischylos für ihren Erfinder halten. Somit ist die ursprüngliche Fassung des Schicksalsspruches sowohl nach Form wie nach Inhalt allein bei Sophokles rein und unverfälscht erhalten.

Wer verkündet das Orakel? Unsere Zeugen antworten hierauf einstimmig: der delphische Gott. Daß dies nicht ursprünglich sein kann, leuchtet ohne weiteres ein. Denn es setzt bereits die prädominierende Stellung des delphischen Orakels voraus, von der in den Zeiten, die wir hier im Auge haben, nicht die Rede sein kann[22]). Gab Apollon das Orakel, warum denn nicht der des thebanischen Ismenions, warum erst die weite Reise nach Delphi machen? Gerade der Umstand, daß auch später nur vom delphischen Orakel, nie vom Ismenion die Rede ist, beweist, daß Apollon erst zugleich mit Delphi, also wohl durch delphischen Einfluß in die Sage

hineingekommen ist. Aber auch hiervon abgesehen, ist es unstatthaft, das Ismenion oder eines der Theben benachbarten Apollonorakel für die ältere Zeit dem pythischen zu substituieren, da die alte Sage nur den Traumdeuter oder Wahrsager als Verkünder der Zukunft kennt. Natürlich liegt es da am nächsten, an Teiresias zu denken. Er wird es gewesen sein, der nach der ältesten Sagenversion aus einem Traum der Iokaste oder des Laios oder einem anderen τέρας das drohende Verhängnis erkannt und verkündet hat. Hierfür spricht auch, daß er in der Odyssee als der Θηβαῖος Τειρεσίης erscheint (κ 492. 565. λ 90. 165. μ 267. ψ 323), obgleich er ursprünglich gar kein Thebaner war; denn sein Grab befindet sich bei der Quelle Tilphussa in Haliartos, sein Orakel in Orchomenos[23]). Ursprünglich ein chthonischer Orakelgott, wie Trophonios und Amphiaraos, mit denen er schon von Strabon verglichen wird, und somit dem Laios und Oidipus, mit dem er auch die Blindheit gemein hat, wesensgleich, wird er von Theben usurpiert, aber nicht als Kult-, sondern nur als Sagenfigur, genau wie Laios und Oidipus, und er erscheint für alle Zeit mit der Oidipussage aufs engste verwachsen. So steht er denn im ersten Oidipus des Sophokles neben dem delphischen Gott beinah wie eine Dublette. Der Chor spricht dies geradezu aus V. 284 f.:

ἄνακτ' ἄνακτι ταὔθ' ὁρῶντ' ἐπίσταμαι
μάλιστα Φοίβωι Τειρεσίαν,

als es sich darum handelt, den Seher nach dem Mörder des Laios zu befragen; aber wenn Oidipus ihm solches Zutrauen schenkt, versteht man eigentlich nicht, warum er ihn nicht auch über die Ursache der Pest konsultiert, sondern lieber Kreon nach dem entfernten Delphi geschickt hat. Wird doch auch in der Ilias in einem analogen Fall Kalchas befragt. Daß Sophokles diese Duplizität meisterhaft für seinen Plan benutzt hat, ändert nichts an der Tatsache, daß es eine Duplizität ist und daß sich Teiresias und das delphische Orakel nebeneinander schlecht vertragen. Wenn dies nun hier bei dem sicher von Sophokles selbst erfundenen, nicht übernommenen Motiv der Pest besonders kraß hervortritt, so sehen wir doch auch sonst im Drama des fünften Jahrhunderts neben dem pythischen Gott immer auch Teiresias in die Geschicke des Labdakidenhauses eingreifen. Im Krieg der Sieben ist er der Berater des Eteokles, wie bei Euripides (Phoin. 766ff.) so schon bei Aischylos (Sept. 24 f.). Aber es leuchtet ein, daß sich das Eingreifen des uralten Sehers ursprünglich nicht auf diese letzte Pe-

riode der Labdakidengeschichte beschränkt haben kann. Die Rolle, die er in der Odyssee spielt, setzt voraus, daß er eine berühmte Sagenfigur ist, und die Schicht, in der er dort auftritt, ist dieselbe, die das älteste Zeugnis für die Oidipussage überhaupt enthält. Auch wird es wohl niemand für wahrscheinlich halten, daß Teiresias erst nachträglich in die Oidipussage eingeführt worden ist, nachdem Delphi darin schon festen Fuß gefaßt hatte. Vielmehr ist offenbar der pythische Gott zu einer bestimmten Zeit, über die später noch zu sprechen sein wird, dem Teiresias substituiert worden, ohne daß es ihm gelungen ist, diesen ganz zu verdrängen. Das alles zwingt mit Notwendigkeit zu dem Schluß, daß der Schicksalsspruch vom Vatermord, den, wie wir sahen, nach der ältesten Sage Apollon nicht verkündet haben kann, ursprünglich aus dem Mund des Teiresias kam.

Über die Aussetzung des Oidipuskindes und den Ort, wo sie erfolgte, sind zwei Versionen überliefert. Nach der einen weitaus populäreren geschah sie auf dem Kithairon. Nach der zweiten wurde er, wie das Perseuskind, in einen Kasten geschlossen und ins Meer geworfen. Für diese Version besitzen wir nur drei junge Zeugnisse, ein in doppelter Fassung vorliegendes Scholion zu den Phoinissen, die 66. Fabel Hygins und einen homerischen Becher[24]). Wenn Pottier diese drei Zeugnisse auf den Oidipus des Euripides zurückgeführt hat, so glaube ich trotz Bethes Widerspruch auch heute noch, daß er recht hat. Aber andererseits muß ich Bethe darin recht geben, daß die Sagenversion selbst weit älter ist als Euripides. Sehr fein hat Wilamowitz[25]) in diesem Motiv einen Parallelismus zu der oben (S. 46 f.) besprochenen, durch Sophokles wenigstens indirekt bezeugten Sagenform erkannt, daß Oidipus im Alter auf dem Meere umherirrt, und Bethe hat wohl mit Recht auf den Rechtsbrauch hingewiesen, daß der Vatermörder in einen Sack geschlossen ins Meer geworfen wird, da er »den Anspruch verwirkt hat die Sonne zu sehen« und »sich so befleckt hat, daß nur das ewig spülende Meer oder ewig rinnende Flüsse ihn rein waschen können«[26]). An Oidipus, wie an Perseus, den auch Bethe vergleicht, wird diese Strafe zugleich proleptisch und prophylaktisch vollzogen. In allem diesem, wie in dem bei Hygin erhaltenen Zug, daß die Königin, die ihn errettet und aufzieht, ihn findet, als sie am Strande Gewänder wäscht, sieht Bethe mit Recht die Indizien hoher Altertümlichkeit, und die Möglichkeit, daß das Epos die Quelle ist,

wird man gerne zugeben, obgleich ein eigentlicher Beweis dafür nicht beigebracht ist, sich auch schwerlich wird beibringen lassen und die Ἀμφιαράου ἐξέλασις, an die Bethe denkt, wie wir unten sehen werden, jedesfalls völlig ausgeschlossen ist. Das eine Phoinissenscholion läßt den Kasten mit dem Knaben in Sikyon, das andere in Korinth ans Land getrieben werden. In der Überlieferung der 67. Hyginschen Fabel findet sich dasselbe Schwanken, indem im vaticanischen Palimpsest Sikyon, im Frisingensis Korinth genannt wird[27]). Bethe hält die Landung in Sikyon für das ältere oder will sie vielmehr allein gelten lassen. In Sikyon stehe Polybos, wie Oidipus' Pflegevater konstant heißt, in der Königsliste, während in der korinthischen dieser Name nicht vorkomme, und überdies sei jener sikyonische Polybos ein Sohn des Hermes[28]), und eben diesen Gott sehe man auf dem homerischen Becher im Gespräch mit Periboia, im Augenblick, da diese das Kind gefunden hat. Alles sehr gewichtige und erwägungswerte Gründe. Aber ich komme über ein anderes Bedenken nicht hinweg. Mag der Kasten in Sikyon oder Korinth ans Land treiben, jedesfalls muß ihn der Diener des Laios in den korinthischen Meerbusen geworfen haben. Dieser liegt nun zwar in der Luftlinie näher an Theben als der Euripos, ist aber wegen der Küstengebirge viel schwerer zu erreichen. Nun kennen wir aber durch Promathidas von Heraklea[29]) auch in Anthedon einen Polybos, der gleichfalls Sohn des Hermes ist und dessen Identität mit dem Polybos von Sikyon oder Korinth schon von Höfer behauptet worden ist. Erwägt man nun, daß jede Sage in ihrer ältesten Gestalt auf einem begrenzten Terrain sich abspielt, weshalb schon Schneidewin[30]), wie ich glaube, mit Recht die Forderung aufgestellt hat, daß sich auch die Oidipussage ursprünglich ausschließlich auf boiotischem Gebiet bewegt habe, so wird man mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß nach der ältesten Version dieser Sagenform das Kästchen mit dem Oidipuskinde in den Euripos geworfen worden und bei Anthedon ans Land getrieben ist. Vielleicht darf man noch eine schwache Reminiszenz an diese dritte Sagenform darin finden, das nach einer ohne Nennung des Gewährsmanns überlieferten Tradition der Schwiegervater des Polybos Chalkon war, d. i. Kurzform von Chalkodon, wie der berühmte König der Abanten auf Euboia hieß[31]). Endlich sei auch darauf hingewiesen, daß in der rationalistischen Erzählung des Pausanias (IX 26, 2), die, wie ich im VII. Kapitel zu

zeigen hoffe, auf Lysimachos zurückgeht, die Sphinx bei Anthedon ans Land steigt. Daß Polybos auch der Vater des später zum Meergott gewordenen Glaukos ist, steht dieser Annahme durchaus nicht im Wege. Denn so gut wie Pelias bald Vater des Akastos ist, wie z. B. in der Alkestis des Euripides, bald keine männliche Nachkommenschaft besitzt, wie in den Peliaden desselben Dichters [32]), ebenso gut konnte die Glaukossage den Oidipus und die Oidipussage in der supponierten Form den Glaukos ignorieren. Dann kann aber Polybos ebenso in der sikyonischen Königsliste ein späterer Eindringling sein, wie in der korinthischen, und dafür spricht, daß er auch in Sikyon nur eine Tochter hat und keinen Sohn. Natürlich fällt es mir nicht ein, die Szene des homerischen Bechers nach Anthedon zu verlegen; vielmehr wird man für ihn dieselbe literarische Quelle anzunehmen haben, wie für Hygin, also Euripides. Die früher geäußerte Vermutung, daß Periboia das Kind nicht aus dem Kästchen genommen, sondern aus den Händen des Hermes empfangen habe, halte ich, wie aus dieser ganzen Darlegung ersichtlich ist, nicht mehr aufrecht.

Prüfen wir nun die zweite Version, die die Aussetzung auf den Kithairon verlegt. Der älteste und ausführlichste Zeuge ist Sophokles im ersten Oidipus V. 1026—1035. 1133—1145. Nach diesem hat der thebanische Hirt das Oidipuskind, das er aussetzen sollte, einem Hirten des korinthischen Königs Polybos übergeben, mit dem er auf dem Kithairon zusammen zu weiden pflegte. Nach Euripides (Phoin. V. 25—31) haben es die Hirten des Laios wirklich ausgesetzt, die Hirten des Königs Polybos gefunden und zu ihrer Königin gebracht. An Stelle des einen thebanischen und des einen korinthischen Hirten erscheinen hier Hirten in der Mehrzahl. Wo Polybos König ist, gibt Euripides nicht an. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß er an Sikyon gedacht hat, oder er hat die Sache als für die Handlung irrelevant absichtlich unentschieden gelassen. Apollodor setzt aus Sophokles Korinth ein III 5, 7, 2: Πολύβου δὲ βουκόλοι τοῦ Κορινθίων βασιλέως, das Odysseescholion λ 271 Sikyon: Σικυώνιοι δὲ ἱπποφορβοί. Also bei den Mythographen dasselbe Schwanken, das wir schon oben (S. 71) bei der ersten Version konstatiert haben. Gemeinsam aber ist der Sophokleischen und der Euripideischen Version, daß auf dem Kithairon Thebaner und Korinther oder gar Sikyonier ihre Herden friedlich nebeneinander weiden. Ist das nun alte Sage? Schwerlich. Man bedenke doch, daß in der epischen Zeit Herdenraub an der

Tagesordnung ist. Und da sollten die Könige von Sikyon oder Korinth ihre Herden über den Isthmos nach dem Kithairon schicken, da sie doch bequemere Weideplätze ganz in der Nähe hatten? Nur unter der Voraussetzung wäre das denkbar, daß das Reich des Polybos auch den Kithairon ganz oder teilweise mit umfaßte, was aber schwerlich je ein Dichter fingiert haben wird. Die Version gehört einer Zeit an, der die Kulturverhältnisse des Epos fremd geworden sind, und sie ist ersonnen, um die Sage von der Aussetzung auf dem Kithairon mit der Sage, daß Oidipus in Sikyon oder Korinth aufwächst, in Einklang zu bringen. Man könnte diesen Ausgleich für eine Erfindung des Sophokles halten, wenn

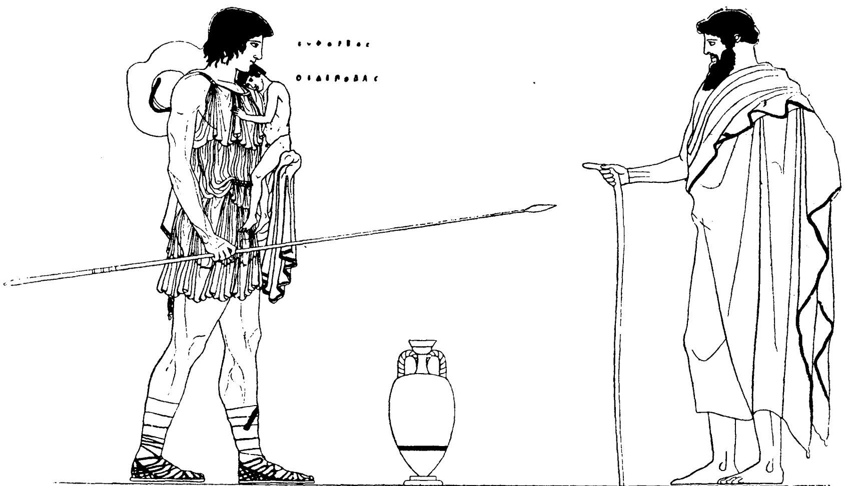


Abb. 22. Amphora Beugnot.

uns nicht ein Bildwerk eine andere Version kennen lehrte, die den Hauptanstoß, den wir eben genommen haben, beseitigt und sich als eine Vorstufe der Sophokleischen Sagenform darstellt. Dies Bildwerk ist die bekannte attische Amphora von der Nolaner Gattung und in die Zeit bald nach Pheidias gehörig[33]), die ich, so oft sie auch schon abgebildet worden ist, dennoch noch einmal hierher setzen muß (Abb. 22). Das Oidipuskind, dessen Haltung und Gesichtsausdruck deutlich den physischen Schmerz ausdrücken, wird von einem jungen Mann, den die Beischrift als Euphorbos bezeichnet, behutsam auf den Armen getragen. Meist wird dieser Jüngling für den Hirten gehalten, der das Kind

auf dem Kithairon gefunden hat; früher dachte man noch verkehrter an den thebanischen Hirten, der es zum Kithairon bringen soll. Aber ist denn dieser junge Mann ein Hirte? Seit wann trägt ein Hirte eine lange Stoßlanze, die Waffe der Hopliten, hohe Reisestiefeln und Petasos? Seit wann statt der Exomis einen Chiton vom feinsten Linnen, der entgürtet mindestens bis zu den Knien herabfallen würde? Seit wann das lange Haar des attischen Stutzers aus der Zeit des Archidamischen Krieges? Man beruft sich auf den Namen Euphorbos; aber gerade das ist ein hocharistokratischer Name, nicht nur wegen seines ersten Trägers, des Panthoiden der Ilias, sondern auch der Etymologie nach; denn das Wort bedeutet keineswegs nur den »guten Hirten« oder den »guten Ernährer«, sondern ebenso den »gut Ernährten«, womit die παχεῖς auf Euboia zu vergleichen sind, und so begegnet auch die Kurzform Φόρβος, Φόρβας in der griechischen Sage nur bei vornehmen und reichen Heroengestalten. Wenn ein Römer, wie Seneca in seinem Oedipus V. 840 den Hirten, übrigens den thebanischen, Phorbas nennt, so kann dies für das fünfte Jahrhundert nichts beweisen, um so weniger als Statius (Theb. VII 253) diesen Namen, entweder nach einem Handbuch oder, wie sich unten ergeben wird, wahrscheinlicher nach einem Kommentar zu den Phoinissen, dem Waffenträger des Laios gibt, den er mit dem Pädagogen aus den Phoinissen identifiziert. Auf dieser Vase ist es also ein junger Edelmann, der das ausgesetzte Kind auf einer Reise, denn als Wanderer ist er durch die Tracht charakterisiert, gefunden hat und es zu Polybos bringt, den man mit Recht in der bärtigen Figur der Rückseite erkannt hat, da bekanntlich auf Nolaner Vasen die Vorder- und Rückseite fast regelmäßig in Beziehung zu einander stehen. Dieser Zug stimmt allerdings insofern mit Sophokles überein, als auch bei diesem Polybos selbst das Kind in Empfang nimmt (V. 1022ff.). Das scheint also ein vorsophokleischer Versuch, die Aussetzung auf dem Kithairon mit dem Aufwachsen in Sikyon oder Korinth in Einklang zu bringen. Aber eben darum ist diese Sagenform sekundär; denn der alte Mythos bewegt sich, wie bereits oben bemerkt, in der Regel in den Grenzen einer und derselben Landschaft. Das natürliche und daher auch hier gewiß das ursprüngliche ist, daß nicht ein fremder Wanderer, sondern daß die Bewohner des Gebirges, also die Hirten, das ausgesetzte Kind finden und auferziehen, wie in der Antiopesage den Amphion und Zethos. Auch nach dem Odyssee-

scholion sind es die Hirten, allerdings die von Sikyon, die das Kind, das sie gefunden haben, selber großziehen[34]). Doch beruht das vielleicht nur auf Brachylogie der Erzählung und braucht nicht notwendig auf eine ältere Überlieferung zurückzugehen. Hingegen ist es doch vielleicht mehr als ein zufälliges Zusammentreffen und in der Tat eine Reminiszenz an die von uns postulierte ältere Sagenform, wenn bei Sophokles im ersten Oidipus der korinthische Hirte zum thebanischen sagt V. 1142f.:

φέρ' εἰπὲ νῦν, τότ' οἶσθα παῖδά μοί τινα
δούς, ὡς ἐμαυτῶι θρέμμα θρεψαίμην ἐγώ;

Wenigstens haben wir hier die Vorstellung, daß Oidipus als Hirtenkind aufwächst, wenn sie sich auch nach der Fabel des Stückes nicht verwirklicht hat. Auch in der rationalistischen Erzählung des Johannes Malalas wächst Oidipus unter Hirten auf, deren einen, Meliboios, er für seinen Vater hält[35]); aber hier ist der Sophokleische Einfluß unverkennbar, und der Name Meliboios stammt natürlich aus der Bukolik[36]). Aus demselben Grunde möchte ich auch den einzigen originellen Zug in der sonst fast ganz auf Apollodor beruhenden Erzählung bei Ps. Zenobios II 68, daß der Hirte, der das Kind findet, es zu seiner Frau bringt und es als sein eigenes aufzieht, nicht als Zeugnis verwerten; denn die betreffenden Worte: βουκόλος δέ τις παριὼν καὶ τὸ βρέφος ἀνειληφὼς τῆι ἰδίαι γυναικὶ ἀπεκόμισεν können auf Mißdeutung des eben zitierten Verses O. T. 1143 beruhen, und das folgende ἡ δὲ τὰ σφυρὰ τοῦ παιδὸς θεραπεύσασα deckt sich, wie der ganze Schluß, fast wörtlich mit Apollodor III 5, 7, 2, bezieht sich aber bei diesem auf die Gattin des Polybos, Periboia. Immerhin beweisen diese späten Autoren doch, daß die Vorstellung, Oidipus sei unter den Hirten aufgewachsen, recht nahe lag.

Bei Sophokles tritt also, statt des jungen Edelmanns Euphorbos, der korinthische Hirte ein, den er für die Katastrophe unbedingt brauchte, und weil zu demselben Zweck es nötig war, daß dieser Hirte den Diener, der das Kind aussetzte, persönlich kannte, wird auch dieser Diener zu einem Hirten gemacht und statt der Auffindung des einsam in der Öde liegenden Kindes das Motiv der Übergabe von Hand zu Hand eingeführt, sowohl in den oben ausgeschriebenen Versen, wie vorher V. 1037ff. Aber doch ist auch bei Sophokles noch ein Rest des alten von ihm vorgefundenen Motivs vorhanden, wenn der korinthische Hirt zuerst sagt V. 1026:

εὑρὼν ναπαίαις ἐν Κιθαιρῶνος πτυχαῖς.

Schneidewin bemerkt dazu: »um die Erkennung ganz allmählich herbeizuführen, wird zuerst das allgemeine, dem Tatbestand nicht genau entsprechende εὑρών gesetzt«. Aber wenn der Dialog folgendermaßen weiter geht V. 1030 ff.:

ΑΓΓ. σοῦ δ᾽, ὦ τέκνον, σωτήρ γε τῶι τότ᾽ ἐν χρόνωι.
ΟΙΔ. τί δ᾽ ἄλγος ἴσχοντ᾽ ἐν κακοῖς με λαμβάνεις;
ΑΓΓ. ποδῶν ἂν ἄρθρα μαρτυρήσειεν τὰ σά.
ΟΙΔ. οἴμοι, τί τοῦτ᾽ ἀρχαῖον ἐννέπεις κακόν;
ΑΓΓ. λύω σ᾽ ἔχοντα διατόρους πεδῶν[37]) ἀκμάς,

so steht doch jedem Leser und Hörer das am Boden liegende, nicht das vom thebanischen Hirten getragene Kind vor Augen. Und daß der Korinther das Oidipuskind mit den Fußfesseln aus der Hand des Thebaners erhalten haben sollte, um es als sein Kind aufzuziehen, und dann vor dessen Augen die Fesseln entfernt hätte, ist eigentlich schwer auszudenken. Also, daß hier ein rudimentärer Rest einer älteren Sagenversion mit einer Situation vorliegt, wie sie der Sarkophagdeckel im Lateran zeigt[38]), läßt sich, glaube ich, nicht bestreiten, womit nicht geleugnet werden soll, daß ihn sich Sophokles im Verlauf des Dialogs sehr geschickt dienstbar macht und mit den folgenden Repliken V. 1038 f.:

ΑΓΓ. οὐκ οἶδ᾽, ὁ δοὺς δὲ ταῦτ᾽ ἐμοῦ λῶιον φρονεῖ.
ΟΙΔ. ἦ γὰρ παρ᾽ ἄλλου μ᾽ ἔλαβες οὐδ᾽ αὐτὸς τυχών;

zu dem neuen von ihm eingeführten Motiv der Übergabe meisterhaft überzuleiten versteht.

Wir haben bisher als selbstverständlich angenommen, daß der König, zu dem Euphorbos auf der oben besprochenen Vase das Oidipuskind bringt, in Korinth oder Sikyon geherrscht habe. Aber könnte es nicht ebenso gut ein boiotischer König sein? Könnte nicht auf die eben als die älteste angesprochene Sagenform eine Phase des Mythos gefolgt sein, wo Oidipus nicht als Hirtenknabe, sondern an einem Königshofe aufwächst, und könnte dann jene Mantelfigur nicht ebenso gut jener boiotische König sein? An Indizien, die auf eine solche Version hinzudeuten scheinen, fehlt es nicht; sie sind zuletzt von Höfer zusammengestellt worden[39]). So bemerken zunächst die Scholien zu V. 28 der Phoinissen, wo, wie bereits oben (S. 72) bemerkt, Polybos ohne nähere Bezeichnung seines Königreichs genannt wird: τύραννος καὶ αὐτὸς ἐν ἑτέρωι μέρει τῆς Βοιωτίας· οἱ δὲ τῆς Κορίνθου φασὶ βασιλέα. Allein die vage Bezeichnung: »in einem

anderen Teile Boiotiens« könnte den Verdacht gerechtfertigt erscheinen lassen, daß es sich hier um ein Autoschediasma des Scholiasten handelt. Jedesfalls scheint es bedenklich aus diesem Zeugnis, wenn es isoliert bleiben sollte, weitere Schlüsse zu ziehen.

Weiter berichtet der zweite vatikanische Mythograph in der schon S. 63 charakterisierten 230. Fabel, Polybos sei König von Phokis gewesen und habe auf der Jagd in einem Walde, vermutlich also doch im phokischen Gebirgsland, das ausgesetzte Oidipuskind gefunden, und als König von Phokis bezeichnet auch der Scholiast zu Statius Theb. I 64 den Polybos. Da jene Fabel noch zwei sehr gute Motive enthält, möchte man zunächst geneigt sein, der Nachricht einiges Gewicht beizulegen. Freilich kann es nicht die von uns postulierte Version sein, aber es wäre doch denkbar, daß Phokis sie in einer späteren Epoche usurpiert hätte. Gruppe hat hiermit die Nachricht des Nikolaos von Damaskos zusammengestellt, daß Laios am Laphystion von Oidipus erschlagen worden sei, worüber gleich zu sprechen sein wird, und daran noch weiter gehende Kombinationen geknüpft. Allein leider verwandelt sich der vermeintliche Schatz in Kohle. Keseling[40]) hat gezeigt, daß die 230. Fabel auf einen verlorenen Teil unserer Statiusscholien zurückgeht, und in den Worten: *cui dum improperatum fuisset, se genus suum ignorare, ibat ad templum, ut quaereret. dumque iret, obviavit illi pater decrepita aetate* ist in der Tat die Paraphrase der Statiusverse Theb. I 65 f. *longaevum implicui regem secuique trementis ora senis, dum quaero patrem* nicht zu verkennen. Ebenso entspricht vorher das *puerum plantis perforatum* dem *traiectum vulnere plantas* des Statius I 61 und weiter unten: *in domo subterranea* den Versen 49 ff.: *illum indulgentem tenebris imaeque recessu sedis inaspectos caelo radiisque penates servantem*, so daß man die ganze Fabel lieber für ein Scholium zu V. 48 ff., als mit Keseling für ein Argumentum des ersten Buches der Thebais halten möchte. Bei dieser Sachlage ist es aber so gut wie sicher, daß die Worte *Polybus rex Phocidis* auf einem Fehlschluß aus V. 64 *contentus Polybo trifidaeque in Phocidis arto* beruhen, der auch schon in den Scholien zu diesem Verse steht: *rex Phocidis fuit, qui Oedipum pro filio suo aluit.* Somit ist die Notiz für die Sagengeschichte wertlos.

Um so wichtiger ist die von Höfer herangezogene Stelle des Etymologicum genuinum p. 207, 41: Πόλυβος ἐξ Ἄργους ἐπέκτισε Πλαταιὰς μετὰ τὸν ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμόν. Sobald man

Oidipus nicht mehr unter Hirten, sondern an einem Königshofe aufwachsen ließ, war allerdings Plataiai das nächstliegende, und wenn die Sage hier einen König kennt, der denselben Namen trägt, wie sein Pflegevater in Sikyon oder Korinth, so liegt der Schluß außerordentlich nahe, daß hiermit das fehlende Mittelglied gefunden ist, obgleich der Artikel des Etymologicum von Oidipus nichts sagt. Dann gewinnt aber auch die oben zunächst mit Skepsis behandelte Angabe der Phoinissenscholien, daß Polybos ἐν ἑτέρωι μέρει τῆς Βοιωτίας König gewesen sei, einiges Gewicht, und wir hätten bei dieser zweiten Sagenform dieselbe Entwickelung zu konstatieren wie bei der ersten: der Pflegevater des Oidipus, Polybos, wird aus einer boiotischen Stadt, Plataiai, nach Sikyon oder Korinth verpflanzt.

Absolut abzuweisen ist hingegen die Hypothese von Gruppe, daß auch Tenea in der alten Oidipussage eine Rolle, und sogar eine hervorragende, gespielt habe[41]). Sie stützt sich einzig und allein darauf, daß Strabo bei der Besprechung von Tenea VIII 380 sagt: λέγεται δ' ἐνταῦθα ἐκθρέψαι Πόλυβος τὸν Οἰδίπουν. Da nun Tenea bekanntlich ein korinthisches Dorf ist, so besagen diese Worte für den unbefangenen Leser nichts weiter, als daß der König von Korinth seinen Pflegesohn zuerst in ländlicher Abgeschiedenheit aufwachsen ließ. Es ist eine späte Lokalsage, vielleicht sogar nur ein novellistisches Motiv, jedesfalls aber bildet der Oidipus des Sophokles die Voraussetzung. Niemals aber kann darin liegen, daß es eine Sagenversion gab, nach der das Kästchen mit dem Oidipuskind, statt bei Sikyon oder Korinth, bei Tenea ans Land getrieben sei. Das wäre doch höchstens bei der deukalionischen Flut möglich gewesen; denn bekanntlich liegt Tenea in einem Hochtal, etwa 17 Kilometer von Lechaion und etwa 15 von Kenchreai entfernt. Oder hat vielleicht die Königin von Tenea, wenn es je eine solche gegeben hat, bei großer Wäsche immer den weiten Weg zu einem der beiden Gestade zurückgelegt?

Die parallele Entwickelung der beiden Sagenversionen mag folgende Tabelle veranschaulichen:

I. Versenkung ins Meer.	II. Aussetzung auf dem Kithairon.
1. Landung bei Anthedon, und von dessen König Polybos erzogen,	1a. Von Hirten gefunden und auferzogen, 1b. von Euphorbos gefunden und

	zu König Polybos nach Plataiai gebracht,
2. Landung bei Sikyon, von dem dortigen König Polybos erzogen,	2. von Euphorbos gefunden und zu König Polybos nach Sikyon gebracht,
3. Landung bei Korinth und von dem dortigen König Polybos erzogen.	3a. von dem Hirten, der es aussetzen sollte, einem Hirten aus Korinth übergeben; von diesem zu König Polybos von Korinth gebracht, der es adoptiert (Sophokles),
	3b. von Hirten ausgesetzt und von Hirten gefunden, die es der Periboia, der Gemahlin des Königs Polybos bringen. Diese schiebt es unter (Euripides' Phoinissen).

Welche der beiden Sagenversionen die ältere ist, wird sich kaum entscheiden lassen. Aber daß sich ihre Parallelentwickelung nicht unabhängig von einander vollzogen haben kann, ist klar. Es fragt sich, in welcher Version zuerst die Jugend des Oidipus nach Sikyon verlegt wird, und darauf kann die Antwort nur lauten: in der zweiten. Denn daß ein sikyonischer Edelmann auf einer Wanderung den Kithairon passiert, ist immer noch wahrscheinlicher, als daß der Diener des Laios das dem Tode geweihte Kind statt nach Aulis nach Siphai trägt. In der Sagenentwickelung hat aber das innerlich wahrscheinlichere, namentlich wo es sich um Lokalitäten handelt, auch für das ältere zu gelten.

Aber trotzdem ist man berechtigt, nach der Ursache einer solchen Verpflanzung zu fragen, die keineswegs auf dem Wege der einfachen Sagenentwickelung liegt. Nun hat man gewiß mit Recht auf die engen Beziehungen zwischen Theben und Korinth hingewiesen, die auch in anderen Sagen, namentlich dem Mythos der Antiope, hervortreten, und Höfer hat sich noch kürzlich wieder auf die der Sikyonia und Boiotien gemeinsamen geographischen Namen berufen; auch Teiresias, gewiß eine urboiotische Figur, wird ja schon in der hesiodeischen Poesie nach dem Berg Kyllene versetzt[42]). Trotzdem wird man bei den besonders engen Kultbeziehungen zwischen Sikyon und Delphi[43]) auch mit der Mög-

lichkeit zu rechnen haben, daß dieses, wie es sich in einer bestimmten Phase der Sagenentwickelung an Stelle des Teiresias zu setzen wußte, auch an diesem Punkte eingegriffen hat.

Die Motivierung und Ausmalung des zweiten Punktes, der Begegnung zwischen Vater und Sohn, ist für den Erzähler das schwierigste Problem der ganzen Oidipussage; sie ist wesentlich bedingt durch den Ort, an dem Oidipus seine Jugend verlebt, und hiervon hängt wieder die Lokalisierung der Begegnung ab. Wuchs, wie wir es eben nach mancherlei schwachen Spuren angenommen haben, Oidipus ursprünglich als Hirtenjunge auf dem Kithairon oder am Hofe von Anthedon oder Plataiai auf, so konnte es sich die Sage bequem machen, wenn sie den Vatermord auf den Kithairon oder auf die Straße von Theben nach dem Euripos verlegte. Dann bedurfte es kaum einer besonderen Motivierung; denn Laios konnte aus hundert Anlässen einen Ausflug nach dem Gebirge oder der Küste machen und hier von ungefähr mit Oidipus zusammentreffen. Indes, daß die Begegnung einmal an einer dieser Stellen oder auch an beiden lokalisiert war, können wir wohl vermuten, überliefert ist es nicht. Es sei denn, daß man für die Lokalisierung am Kithairon ein schwaches Indiz darin finden wollte, daß es nach Pausanias und Apollodor der König von Plataiai, Damasistratos, ist, der den toten Laios begräbt[44]). Allerdings berichten dies die beiden Autoren im Zusammenhang mit der Ermordung an der Schiste, aber die Möglichkeit, daß dieses Motiv dorthin erst nachträglich von einer Örtlichkeit, die dem Königssitze des Damasistratos näher lag, übertragen worden ist, liegt doch vor und ist auch schon von früheren Forschern erwogen worden. Immerhin ist es bedenklich, daß man sich dann zu der Annahme entschließen muß, Damasistratos habe den König des benachbarten Theben nicht von Person gekannt; denn sonst würde er die Leiche nicht in der Wildnis bestattet, sondern nach Theben geschafft haben. Fand er aber die Leiche bei der delphischen Schiste, so war dies durch die bedeutende Entfernung, wenn nicht unmöglich gemacht, so doch sehr erschwert. Wir werden auf diesen heikelen Punkt noch wiederholt zurückkommen müssen. Auch für die supponierte Lokalisierung an der Straße nach Anthedon ließe sich vielleicht darin ein Indiz finden, daß an dieser, und zwar nicht weit vom Proitidischen Tor, der Brunnen gezeigt wurde, in dem sich Oidipus nach dem Mord vom Blut gereinigt haben

sollte, und der daher die Οἰδιποδία κρήνη hieß[45]. Aber noch bedeutsamer will es mir erscheinen, daß in der Mitte zwischen Theben und dem Euripos Eleon gelegen haben muß, wo nach dem oben geführten Nachweis (S. 10 f.) Laios eigentlich zu Hause ist und als Sehergott waltet. In einer weit vor aller poetischen Ausmalung zurückliegenden Zeit muß in oder bei Eleon der alte Jahreskönig geopfert worden sein. Ist es da so undenkbar, daß die Lokalität, auch nachdem Laios zum menschlichen König von Theben geworden war, noch beibehalten wurde?

In unserer literarischen Tradition aber ist die Anschauung, daß der Mord bei der delphischen Schiste geschehen ist, durchaus die herrschende. Nur vereinzelt treten zwei abweichende Versionen auf. Die eine verlegt den Vorgang auf das Laphystion und motiviert die Begegnung damit, daß Laios als θεωρός in Begleitung seiner Gemahlin Epikaste auf der Fahrt nach Delphi, Oidipus aber auf dem Wege nach Orchomenos gewesen sei, ἐπὶ ζήτησιν ἵππων, also um Rosse sei es zu kaufen oder, was wohl den Zeitverhältnissen und dem Charakter des Oidipus mehr entspricht, zu rauben. So berichtet ein später Gewährsmann, Nikolaos von Damaskos[46]. Nun ist allerdings sein Bericht mit Sophokleischen und zum Teil auch mit Euripideischen Anklängen so stark durchsetzt, daß man gegen die hohe Wertschätzung, die ihm früher Schneidewin und Karl Müller und neuerdings Höfer haben angedeihen lassen, zunächst etwas mißtrauisch wird. Sophokleisch ist, daß Polybos König von Korinth ist, sophokleisch, daß Laios als θεωρός nach Delphi zieht und von einem Herold begleitet ist, euripideisch, daß die Hirten des Polybos das Kind auf dem Kithairon gefunden haben. Die Mordszene aber ist aus beiden Dichtern kontaminiert:

fr. 15: ὁ δὲ κῆρυξ, ὃς συνῆν αὐτοῖς (Laios und seiner Gattin) ἐκέλευε προϊὼν τὸν Οἰδίπουν εἶξαι τῶι βασιλεῖ τῆς ὁδοῦ.	O. T. 802 ἐνταῦθά μοι κῆρύξ τε κἀπὶ πωλικῆς ἀνὴρ κτλ.
	Ph. 40 ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο,
ὃ δὲ ὑπὸ μεγαλοφροσύνης	ὃ δ᾽ εἷρπ᾽ ἄναυδος, μέγα φρονῶν
	O. T. 806 κἀγὼ τὸν ἐκτρέποντα τῆς τροχηλάτου[47]
τῶι ξίφει πλήξας αὐτὸν καὶ Λάϊον ἐπιβοηθοῦντα	παίω δι᾽ ὀργῆς καὶ μ᾽ ὁ πρέσβυς ὡς ὁρᾶι ὄχους παραστείχοντα, τηρήσας μέσον

κάρα διπλοῖς κέντροισί μου καθίκετο.
οὐ μὴν ἴσην ἔτεισεν, ἀλλὰ συντόμως
ἀποκτείνει. σκήπτρωι τυπεὶς ἐκ τῆσδε χειρὸς ὕπτιος
μέσης ἀπήνης εὐθὺς ἐκκυλίνδεται.

Den Schluß hat Nikolaos gekürzt, außerdem dem Oidipus statt des Wanderstabes als Waffe das Schwert gegeben, dessen er sich auch auf dem lateranensischen Sarkophagdeckel bedient. Aber im übrigen ist die Übereinstimmung mit zum Teil wörtlichen Anklängen so groß, daß an der Abhängigkeit kein Zweifel aufkommen kann. Dann wird man sich aber auch fragen müssen, ob nicht das Motiv, daß Oidipus auf die Suche nach Rossen ausgezogen ist, einfach darauf beruht, daß Oidipus bei Euripides und später bei Antimachos[48]) die erbeuteten Rosse des Laios dem Polybos schenkt, gerade wie er es bei Nikolaos mit dessen Mauleseln macht: τὰς ἡμιόνους τοῦ Λαΐου, ἤλαυνε γὰρ καὶ ταύτας, ἀγαγὼν Πολύβωι ἔδωκε, und daß es Maulesel sind, ist nun wieder aus Sophokles entnommen, bei dem Laios auf einer ἀπήνη fährt. Aber andererseits paßt das Motiv so gut in die Kulturverhältnisse der Sagenwelt und ordnet sich in die Entwickelungsgeschichte des Mythos so vorzüglich ein, daß es dennoch auf ältere Tradition zurückgehen könnte, wie denn auch das an blutigen Kulten und Sagen so reiche Laphystion als Schauplatz für die grausige Tat besonders passend erscheint. Und so könnte umgekehrt Euripides das bei ihm nebensächliche Motiv, daß Oidipus dem Polybos die erbeuteten Rosse des Laios schenkt, derselben Quelle entnommen haben, auf die letztlich der Bericht des Nikolaos wenigstens in diesem Punkte zurückgeht. Übrigens würde es auch zu dieser Lokalisierung besser passen, daß Oidipus von Anthedon, als daß er von Plataiai oder gar von Korinth oder Sikyon kommt. Denn in diesen Fällen müßte er schon vor Theben mit Laios zusammengetroffen sein, in jenem würde er dieses nördlich umgangen haben. Es empfiehlt sich daher, die Frage zunächst noch offen zu lassen.

Die zweite singuläre Lokalisierung ist die des Aischylos, der den Vatermord zwar an eine Schiste, jedoch an die von Potniai verlegt[49]). Es gilt heute als ausgemacht, daß dies die älteste Lokali-

sierung an einer Schiste und die Lokalisierung an der delphischen Schiste ihr erst nachgebildet sei. Aber ein eigentlicher Beweis dafür ist meiner Ansicht nach noch nicht erbracht worden. Denn wenn man angeführt hat, daß die Bestattung des Laios durch den König von Plataiai besser zu Potniai passe als zu der delphischen Schiste, so tritt das schon oben gegen die Verlegung dieses Aktes auf den Kithairon geltend gemachte Bedenken in noch verstärktem Maße ein: fand Damasistratos den Leichnam in Potniai, also beinah unter den Mauern Thebens, so wäre es unbegreiflich, daß er ihn nicht in die Stadt geschafft hätte, auf daß er dort mit königlichen Ehren bestattet werde. Und daß eine solche feierliche Bestattung des Laios der Sage nicht fremd war, lehrt die Notiz des Apollodor über den zu Laios' Ehren veranstalteten Agon, zu dem sich des Minos Sohn Androgeos begeben wollte, als er dem Neide seiner Nebenbuhler zum Opfer fiel[50]. Also muß die Sache aufs neue eingehend geprüft werden.

Da gilt es nun vor allem zu untersuchen, bei welcher der beiden Schisten die Bedingungen vorliegen, die für die Lokalisierung an einen Kreuzweg maßgebend gewesen sind. Dabei ist es aber nach dem schönen Nachweis von E. Curtius von wesentlicher Bedeutung, nicht nur, daß Laios und Oidipus auf verschiedenen Straßen herankommen und demselben Ziele zustreben, sondern auch, daß beide zu Wagen sind, wie das in der Erzählung des Apollodor tatsächlich der Fall ist[51], während sich dieser Zug in keiner der uns erhaltenen poetischen Bearbeitungen findet: denn sowohl bei Sophokles als bei Euripides erscheint Oidipus als Fußwanderer, bei jenem von Delphi zurückkehrend, bei diesem auf dem Wege dorthin[52].

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir uns zuerst über die Ansetzung der delphischen Schiste klar werden, über die man sich bekanntlich lange durchaus nicht einig war. Zwei Stellen kommen hierbei in Frage, über deren Lage die beifolgende Kartenskizze (Abb. 23) wenigstens einigermaßen orientieren wird. Ich verdanke sie meinem Freunde Gerhard Rodenwaldt, der die Freundlichkeit gehabt hat, die Gegend auf das hier behandelte Problem hin zu untersuchen, indem er am 11. Dezember 1909 von Chaironeia durch die Steni zur Σταυροδρομή τοῦ Μέγα[53] und von dort den direkten Weg über Daulis zurückritt. Die Photographien[54], die ich im folgenden veröffentliche, sind von ihm bei dieser Gelegenheit aufgenommen worden; aber hiermit nicht

genug, hat er mich auch bei Beschaffung und Reproduktion des übrigen Bildermaterials in sachkundigster Weise unermüdlich unterstützt, wofür ihm hier herzlich zu danken mir Pflicht und Freude ist. Die erste der genannten Stellen ist der Eingang zur sogenannten Steni Abb. 24—27 (S. 86 f.), ein Engpaß, bei dem die Straßen von Panopeus, Ambrysos (dem heutigen Distomo) und Delphi zusammentreffen, die zweite die Σταυροδρομή τοῦ Μέγα

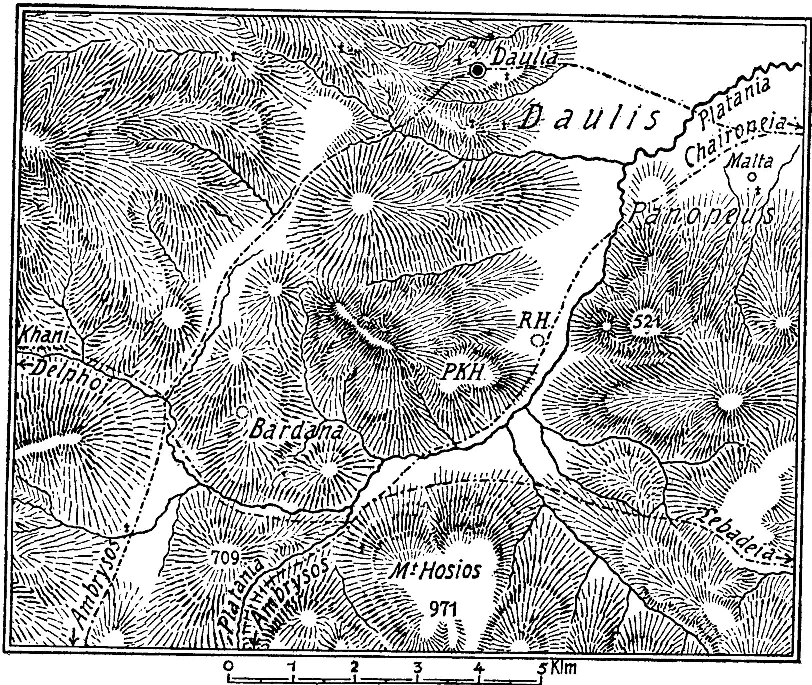


Abb. 23. Gegend der Schiste.

Abb. 28—31 (S. 88 f.), wo die durch die Steni führende und die von Daulis kommende Straße sich vereinigen, um zwischen Kirphis und Parnaß hindurch nach Delphi zu führen; übrigens kann man von hier aus auch auf einem Fußpfad direkt nach Ambrysos gelangen, ohne die Steni zu passieren (s. Abb. 30). Für die erste Stelle haben sich viele frühere Forscher, an ihrer Spitze Dodwell[55]), für die zweite fast alle neueren, vor allem Frazer und Soteriadis entschieden[56]). Auf beide Plätze paßt der Ausdruck des Sophokles ἐν (oder πρὸς) τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς V. 716. 730 und ebenso die lebendige

Schilderung V. 1398 ὦ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη νάπη δρυμός τε καὶ στενωπὸς ἐν τριπλαῖς ὁδοῖς gleich gut, aber die topographische Beschreibung V. 733 f. σχιστὴ δ' ὁδὸς ἐς ταὐτὰ Δελφῶν κἀπὸ Δαυλίας ἄγει, die zugleich die Ausgangsorte der beiden Reisenden angibt, paßt entschieden besser auf die Staurodromi, von der die Straße direkt nach Daulis führt. Hätte Laios, der doch nicht aus dem östlichen Teil von Phokis, sondern von Theben her über Chaironeia und Panopeus kommt, durch die Steni fahren wollen, so hätte er schon kurz hinter Panopeus bereits abbiegen müssen und würde Daulis gar nicht berührt haben. Daß ferner auch Pausanias denselben Platz meint, hat, wie ich glaube, Soteriadis, mögen auch seine anderen Argumente weniger durchschlagend sein, durch den Hinweis auf die Angabe dieses Autors bewiesen, daß hinter der Schiste der Anstieg auch für einen guten Fußgänger beschwerlich werde[57]), was wohl auf den Fußweg zwischen Kirphis und Parnaß, nicht aber auf die Steni zutrifft.

Wie steht es nun aber mit der Schiste bei Euripides, wo Oidipus nicht von Delphi, sondern von Sikyon oder Korinth kommt, also vermutlich die Route Antikyra-Ambrysos genommen hat?[58]) Diese trifft, wie schon oben bemerkt, bei der Steni mit der von Panopeus kommenden Straße zusammen und daß dieser Kreuzungspunkt einst von großer Bedeutung gewesen sein muß, da er die direkte Verbindung von Chaironeia mit dem Meere darstellt, bemerkt mir brieflich Rodenwaldt mit vollem Rechte[59]). An sich wäre es also sehr wohl denkbar, daß Euripides die Begegnung an die Steni verlegt hätte. Indessen ist es doch weit wahrscheinlicher, daß er denselben Platz im Auge gehabt hat, wie Sophokles, zumal der Ausdruck V. 38 Φωκίδος σχιστῆς ὁδοῦ ganz nach einer allgemein bekannten geographischen Bezeichnung aussieht. Und natürlich kann man auch von Ambrysos nach der Staurodromi gelangen, entweder durch die Steni oder auf dem oben bereits erwähnten direkten Fußpfad, der über die in der Mitte von Abb. 30 sichtbare Anhöhe führt.

Wenn sich so die Versionen der beiden Tragiker mit den örtlichen Verhältnissen bequem in Einklang bringen lassen, weil bei ihnen Oidipus zu Fuß geht, so gestaltet sich die Sache ganz anders, wenn Vater und Sohn beide zu Wagen sind und demselben Ziel, das natürlich nur Delphi sein könnte, zustreben. Denn in diesem Fall ist es unmöglich, sich für Oidipus eine nur halbwegs rationelle Reiseroute vorzustellen. Läßt man ihn, wie

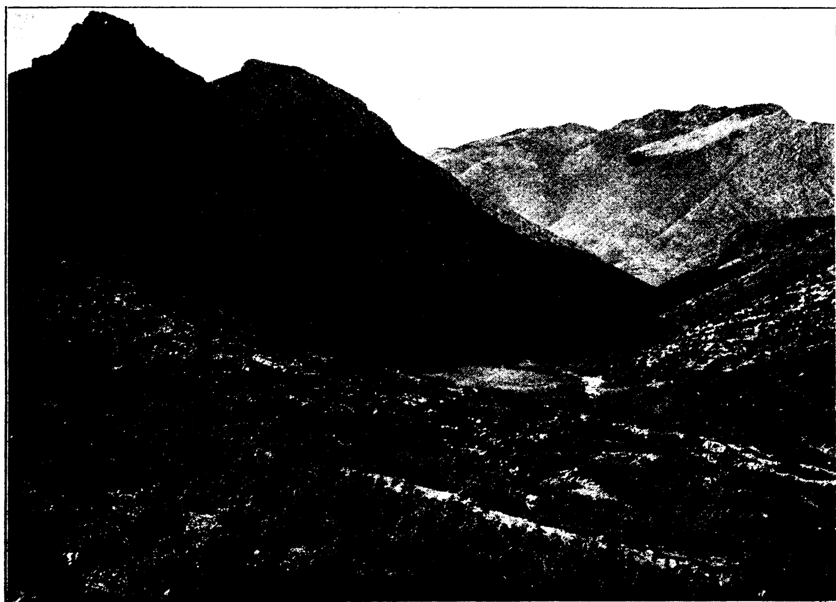


Abb. 24. Blick auf die Στενή von Osten aus. Dahinter die Kirphis. Links geht der Weg nach Ambrysos, rechts nach Panopeus und Chaironeia.

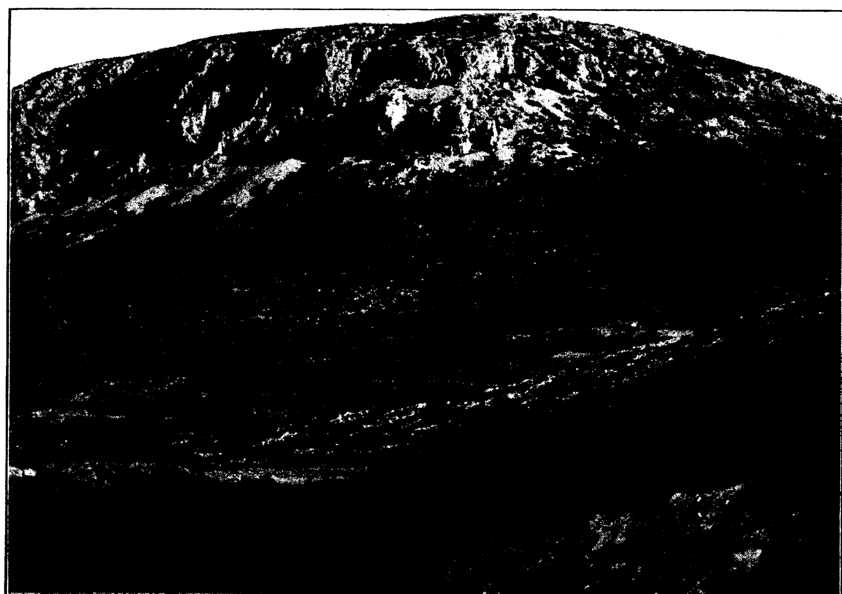


Abb. 25. Eingang in die Στενή von Osten. Blick auf den Ausläufer des Helikon.



Abb. 26. Blick aus der Στενή auf den östlichen Eingang. Rechts der Ausläufer des Helikon. Links nach Panopeus, rechts nach Ambrysos.

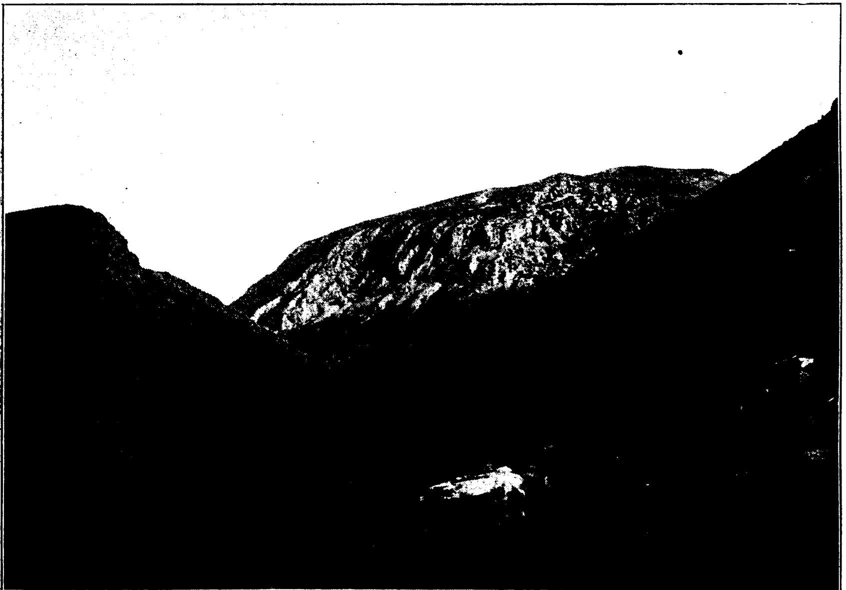


Abb. 27. Blick durch die Στενή von Westen auf den Ausläufer des Helikon.

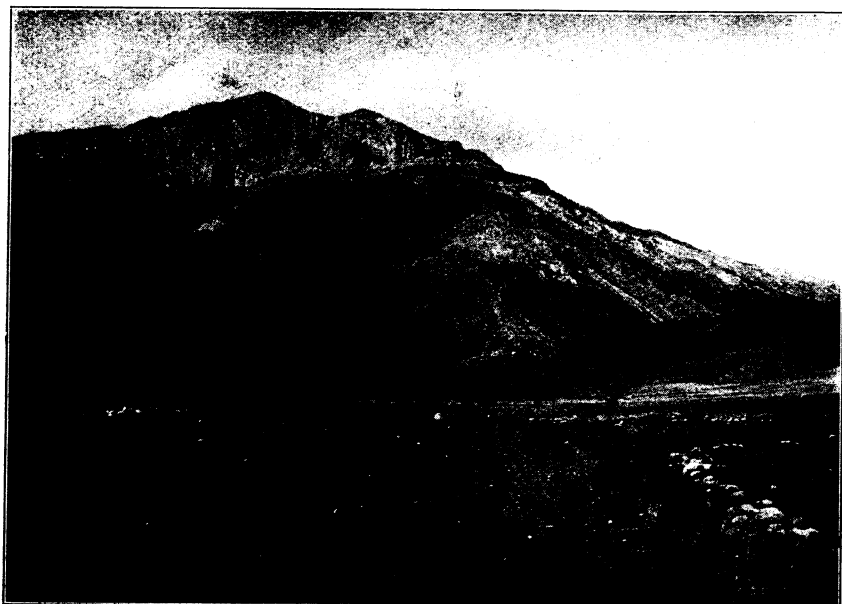


Abb. 28. Blick auf den Parnaß von SO. Links die nach Delphi führende Schlucht, rechts der direkte Weg nach Daulis. Der felsige Vorsprung in der Mitte ist die Σταυροδρομὴ τοῦ Μέγα.

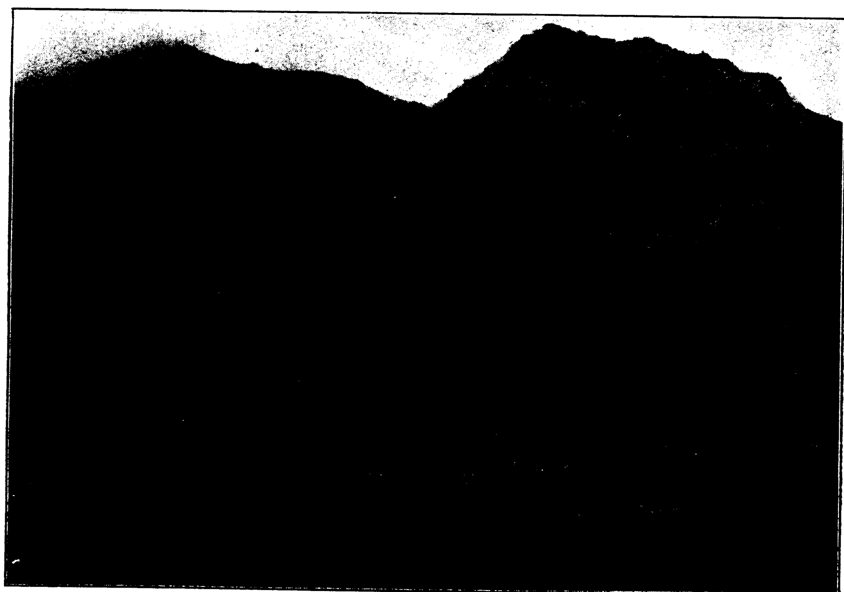


Abb. 29. Die Σταυροδρομὴ τοῦ Μέγα.

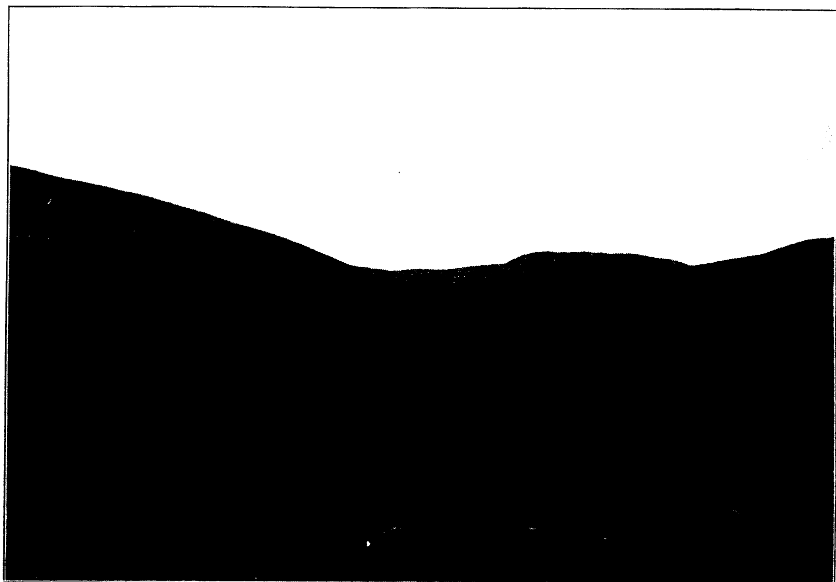


Abb. 30. Blick von der kleinen Hochebene vor der Σταυροδρομή nach SW. Links geht es zur Στενή, rechts der Ansatz der Kirphis. Über die niedrige Anhöhe dazwischen führt der zweite Weg nach Ambrysos.

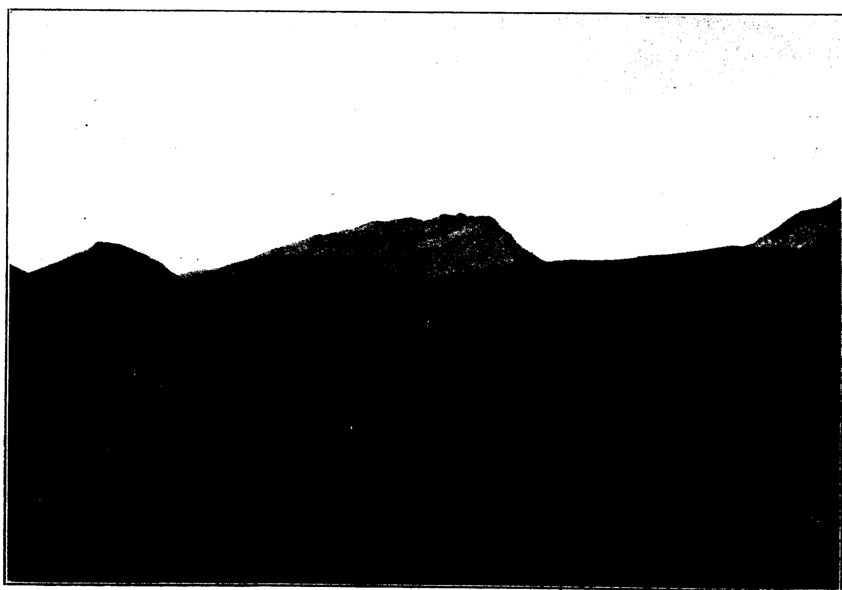


Abb. 31. Blick von der Ebene des Platania nach W. Links biegt der Weg zur Στενή um. In der Mitte die Kirphis, rechts der Anfang des Parnaß.

bei Euripides, über Antikyra-Ambrysos fahren, so steht man vor dem Problem: wie ist er nach Antikyra gekommen? Von einem Fußwanderer kann man sich zur Not denken, daß er den Kithairon oder den Helikon überklommen oder sich durch die steilen Küstengebirge, die dem Pausanias freilich unpassierbar dünken[60]), einen Weg gesucht habe, für einen Wagenfahrer aber ist das ganz undenkbar. Bleibt die Möglichkeit, daß er von Korinth oder Sikyon gekommen ist. Aber dann ist es wieder unbegreiflich, warum er sich schon in Antikyra ausschifft, statt bis Kirrha weiterzufahren, von wo er die bequemste Fahrstraße bis Delphi hat. Wer sich aber nicht von Korinth oder Sikyon aus eines Schiffes bedienen will oder kann, für den ist es das einzig rationelle, den Kithairon beim nächsten Paß zu übersteigen und dann dieselbe Straße zu ziehen, wie die attischen Thyiaden[61]), d. h. über Panopeus. Tat dies aber Oidipus, so mußte er spätestens bei dieser Stadt, aller Wahrscheinlichkeit aber schon bedeutend früher mit Laios zusammentreffen; es sei denn, daß man zu der absurden Erklärung seine Zuflucht nehmen wolle, beide seien von Chaironeia aus in großer Distanz bis Panopeus hintereinander her gefahren, der vordere (einerlei ob Laios oder Oidipus) habe den längeren Weg durch das Steni gewählt, worauf dann beim Staurodromi der Zusammenstoß erfolgt sei. Nun kann man sich allerdings auf den Standpunkt stellen, daß die Sage nicht zu fragen brauche, wie Oidipus nach Antikyra und Ambrysos gelangt sei. Sie nimmt es als gegeben an, daß Oidipus von Korinth oder Sikyon, d. h. also vom korinthischen Golf zur Schiste gekommen sei; wie er das angefangen hat, das mag sich der Hörer selber ausmalen. Gewiß hat dieser Standpunkt seine volle Berechtigung, aber nur für die entwickelte, nicht für die sich bildende Sage, die auch im Topographischen Exaktheit verlangt. Wir müssen es also mit aller Entschiedenheit aussprechen, bei der phokischen Schiste kann sich der Vorgang nicht so abgespielt haben, wie es E. Curtius verlangt[62]).

Scheinbar noch ungünstiger liegen die Verhältnisse bei der Schiste von Potniai. Auf der Reise nach Delphi konnte Laios diese überhaupt nicht passieren, sondern mußte schon vorher nach Norden abbiegen, ja überhaupt Theben durch ein ganz anderes Tor verlassen; nur in der Richtung auf Plataiai zu kam er an dieser Stelle vorbei und konnte also dann hier mit dem von Plataiai, dem Kithairon, Korinth, Sikyon kommenden Oidipus

zusammentreffen. Dann spielt sich aber wiederum der Vorgang zwischen zwei Wagen ab, die sich auf einer einfachen Landstraße entgegenkommen, und der Kreuzweg ist ohne jede Bedeutung. Hingegen erscheint äußerst bestechend die Hypothese von E. Maaß[63], Laios habe ursprünglich das von dem genannten Gelehrten sehr scharfsinnig aus einem Aratscholion erschlossene Orakel von Thespiai, das dann später in der Sage durch Delphi verdrängt worden sei, aufgesucht, sei auf dem Rückweg von dort bei der Schiste von Potniai mit dem vom Kithairon kommenden Oidipus zusammengetroffen und von ihm erschlagen worden. Hier sind in der Tat alle Bedingungen des Postulats von E. Curtius erfüllt, wenn man sich nur vorstellt, daß Laios nach Theben zurückkehren und nicht, wie Maaß meint[64], sich von Potniai aus nach dem Kithairon begeben will; denn dann erhalten wir wieder die einander entgegenfahrenden Wagen, und der Kreuzweg verliert seine Bedeutung. Aber im anderen Fall scheint die Sagenversion ganz glatt. Denn als Motiv für die Orakelbefragung läßt sich leicht dasselbe wie bei Euripides und wahrscheinlich auch bei Sophokles, Erkundigung nach dem ausgesetzten Kinde, annehmen (s. u. S. 93 ff.), und als Bescheid ein dunkles Orakelwort, das auf den nahen Tod des Fragenden hindeutet, z. B. »Du fragst, was aus deinem Kinde geworden? Noch bevor du Theben wiedersiehst, wirst du es erfahren«. Aber gegen die Annahme spricht, daß, wie oben S. 69 f. gezeigt, Apollon in die Oidipussage erst durch delphischen Einfluß hineingekommen ist, und niemals vorher ein anderes Orakel die Stelle des delphischen eingenommen haben kann, und gesetzt, daß man das nicht gelten lassen wollte, so könnte es doch nie und nimmer die älteste Sagenversion gewesen sein, da hier bereits ein Orakel eine Rolle spielt, die Oidipussage aber sicherlich älter ist als alle Orakel. Nur die oben (S. 71 f.) von uns hypothetisch postulierte Sagenversion, nach der Oidipus in Anthedon oder wenigstens in einer Stadt am Euripos aufwächst, wird allen Forderungen gerecht und entspricht den zeitlichen Verhältnissen der frühesten Periode. Denn dann konnte er auf der von Chalkis kommenden Straße, auf der Fahrt nach der Gegend von Plataiai begriffen, kurz vor Theben links in einen Richtweg abbiegen, und wo dieser in die Straße Theben-Plataiai mündet, also bei dem Kreuzweg von Potniai, mit Laios zusammentreffen. Nehmen wir nun die beiden bereits oben angeführten Zeugnisse hinzu, die auf eine Sagenversion deuten,

nach der Laios in der Nähe von Theben erschlagen wird, die Oidipusquelle und die dem toten König gefeierten Leichenspiele, so wird diese Hypothese vielleicht nicht so verwegen erscheinen, wie auf den ersten Blick, und so viel wird auch der größte Skeptiker zugeben müssen, daß es unmöglich ist, eine andere Situation auszudenken, in der der Kreuzweg für den Verlauf der Handlung von Bedeutung ist.

So kann ich mich denn der herrschenden, namentlich von Bethe vertretenen Ansicht durchaus anschließen. Die Lokalisierung bei der phokischen Schiste ist sekundär, ein weiterer Schachzug des delphischen Orakels, den Mythos immer mehr in seinen Bannkreis zu ziehen, und man muß es dem pythischen Gotte lassen, daß er den neuen Schauplatz des Vatermordes ausgezeichnet auszuwählen verstanden hat. Oder gab nicht sowohl der landschaftliche Charakter als ein altes Grab den Anlaß für die Lokalisierung, das nun für das des Laios zu gelten hatte? Aber was hat es mit diesem Grab in Wahrheit für eine Bewandtnis? Ein Grabmal nicht an der Seite, sondern in der Mitte der Landstraße muß doch in hohem Grade befremden. War es überhaupt ursprünglich ein Grab? Charakteristisch für dasselbe ist, daß es, wie unser einziger Gewährsmann Pausanias berichtet, mit Lesesteinen (λίθοι λογάδες) bedeckt war, womit man die σωροὶ λίθων beim arkadischen Orchomenos verglichen hat, die nach der allerdings wohl nur auf einem Schluß beruhenden Angabe desselben Gewährsmanns Gräber gefallener Krieger waren[65]. Ferner haben Frazer und Bernhard Schmidt auf die für viele Völker, leider nur nicht für die Griechen, bezeugte Sitte verwiesen, auf die Gräber gewaltsam Ermorderter Steine zu werfen[66]. Aber Frazer selbst hat mit diesen Steinhaufen die griechischen ἑρμαῖοι λόφοι, ἑρμαῖα, ἕρμακες verglichen, die freilich mit Gräbern nichts zu tun haben, sondern Kultmale sind, die von frommen Wanderern dem Gott der Wege aus Lesesteinen nach und nach aufgebaut wurden[67]. Erwägt man nun, daß solche Male namentlich häufig an Kreuzwegen errichtet wurden, wo der Reisende der Vorsehung des Hermes ganz besonders bedurfte, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß sich auch an der phokischen Schiste ein solcher Ἑρμαῖος λόφος befand, der dann später für das Grab des Laios und seines Wagenlenkers ausgegeben wurde.

Jedesfalls aber hat diese delphische Lokalisierung die früheren verdrängt. Sie hat zur Voraussetzung, daß Vater und Sohn nach

Delphi wollen, und mußte also den Auszug beider motivieren. Auch bei der Lokalisierung an der Schiste von Potniai mußte wenigstens der Auszug des Oidipus motiviert werden, namentlich wenn dieser von Plataiai oder Sikyon oder Korinth kam, während der des Laios einer besonderen Motivierung kaum bedurfte. Ebenso mußte bei der Lokalisierung am Laphystion wenigstens der Auszug des Oidipus motiviert werden, und wie vorzüglich das im Zusammenhang mit dieser Lokalisierung von Nikolaos Damascenus eingeführte Motiv ἐπὶ ζήτησιν ἵππων für die Kulturverhältnisse der Heroenzeit paßt, haben wir bereits oben (S. 81) gesehen. Natürlich war dasselbe Motiv auch für die Lokalisierung bei der Schiste von Potniai brauchbar, wie überhaupt für jede beliebige Lokalisierung, nur nicht die bei der phokischen Schiste. Auch brauchte bei dieser Motivierung Oidipus nicht zu ahnen, daß er ein Findelkind war, wie er denn bei Nikolaos Damascenus tatsächlich keinen Argwohn hegt[68]. Auch im Oidipus des Euripides wußte er es wahrscheinlich nicht. Doch davon später. Hingegen ist das Motiv, das Nikolaos für den Auszug des Laios angibt, dem Sophokles entlehnt und deshalb für die alte Sagenform nicht brauchbar. Eine Fahrt des thebanischen Königs nach dem nahen Laphystion konnte auf die verschiedenste Weise motiviert werden. Es ist unnötig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen.

Neben dieser so gut wie verschollenen Motivierung, die den Oidipus ἐπὶ ζήτησιν ἵππων ausziehen läßt, sind noch zwei andere überliefert. Die eine und weitaus verbreitetste wird von dem schon oft erwähnten Odysseescholion kurz und prägnant mit den Worten ausgedrückt: ἐπιζητῶν τοὺς γονέας. Hiernach muß er also wissen, erfahren haben oder ahnen, daß er nicht das Kind derer ist, bei denen er aufwächst. Sehen wir, wie sich die späteren Bearbeitungen der Sage hierzu verhalten.

Nach der Erzählung des Euripides in den Phoinissen hat die Gemahlin des Polybos das Kind heimlich untergeschoben[69]. Also wissen nur die Hirten, die es gefunden haben, und die Königin um das Geheimnis, nicht Polybos. Wie Oidipus selbst dahinter gekommen ist, läßt Iokaste im ungewissen: V. 35 ἢ γνοὺς ἤ τινος μαθὼν πάρα: γνοὺς durch seinen Scharfsinn aus mancherlei Symptomen, z. B. dem Benehmen der Mutter, das wäre psychologisch sehr fein; ἤ τινος μαθὼν πάρα erklären die Scholien μαθὼν παρά τινος τῶν ἡλικιωτῶν ὀνειδίσαντος ὅτι νόθος εἴη, womit sie offenbar die Sophokleische Tradition bezeichnen, und in der Tat ist es

wohl zweifellos, daß Euripides auf diese anspielen will. Um dies möglich erscheinen zu lassen, muß man annehmen, daß durch Andeutungen der Hirten das Geheimnis auch anderen bekannt geworden war. Auf dem Sarkophagdeckel des Lateran, wo der Prolog der Phoinissen illustriert und die Lücken in Iokastes Erzählung durch frei erfundene Szenen nicht ungeschickt ausgefüllt[70]) werden, erfährt der junge Oidipus selbst das Geheimnis durch den Hirten, der ihn gefunden hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dies auf älterer Tradition beruht.

Bei Sophokles ist Polybos im Geheimnis V. 1020 ff., ja, er hat selbst das Kind dem Hirten abgenommen. Dasselbe haben wir auf der oben (S. 74) besprochenen attischen Vase gefunden, und auch im Οἰδίπους des Euripides adoptiert, nach Hygin (*Polybo sciente*) und nach dem oben besprochenen homerischen Becher, auf dem Periboia das eben gefundene Kind ihrem Gatten auf den Schoß legt, Polybos den Findling. Die Art, wie Oidipus bei Sophokles hinter das Geheimnis kommt, haben wir bereits kurz gestreift, V. 779 f.:

ἀνὴρ γὰρ ἐν δείπνοις μ᾽ ὑπερπλησθεὶς μέθηι
καλεῖ παρ᾽ οἴνωι, πλαστὸς ὡς εἴην πατρί.

Hier muß, wie gesagt, angenommen werden, daß durch die Indiskretion des Hirten das Geheimnis im Publikum bekannt geworden ist. Hingegen ist diese Annahme nicht nötig bei der von Hygin und Apollodor berichteten Version, daß die Spielgenossen des Oidipus aus seiner physischen und ethischen Verschiedenheit von Polybos den Schluß ziehen, er könne unmöglich dessen leiblicher Sohn sein. Apollodor schreibt III 5, 7, 3: τελειωθεὶς δὲ ὁ παῖς καὶ διαφέρων τῶν ἡλίκων ἐν ῥώμηι διὰ φθόνον ὠνειδίζετο ὑπόβλητος, ὃ δὲ πυνθανόμενος παρὰ τῆς Περιβοίας μαθεῖν οὐκ ἐδύνατο, Hygin fab. LXVII: *Postquam Oedipus Lai et Iocastes filius ad puberem aetatem pervenit, fortissimus praeter ceteros erat, eique per invidiam aequales obiiciebant eum subditum esse Polybo, eo quod Polybus tam clemens esset, et ille impudens. quod Oedipus sensit non falso sibi obiici.* Ob dies eine mythographische Verbesserung des Sophokleischen Motivs ist, oder ob eine poetische Quelle zu Grunde liegt, muß zunächst dahingestellt bleiben. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Euripides mit γνούς in dem Phoinissenprolog V. 35 auf diese Version anspielt, und möglicherweise stammt sie aus dem Oidipus dieses Dichters (s. unten Kap. VI).

Endlich gibt es auch noch allerdings etwas unsichere Indizien für eine dritte Sagenform, nach der Oidipus von Anfang an weiß,

daß er ein Findelkind ist. Das Odysseescholion sagt nur: Σικυώνιοι δὲ ἱπποφορβοὶ ἀναλαβόντες ἔτρεφον αὐτόν. ἡλικίας δὲ γενόμενος ὁ Οἰδίπους ἦλθεν εἰς Θήβας ἐπιζητῶν τοὺς γονέας, aber nichts davon, daß er von einem der Hirten, wie bei Malalas von Meliboios, adoptiert wird. Aber da die Möglichkeit besteht, daß hier nur eine Brachylogie des Erzählers vorliegt, ist dies Zeugnis nicht zu verwerten. Dasselbe Motiv habe ich früher, wie auch bereits Schneidewin, dem Antimachos zuschreiben wollen[71], weil dieser in der Lyde (fr. 34) den Oidipus zu Polybos, als er ihm die Rosse des Laios schenkt, sagen läßt:

Πόλυβε, θρεπτήρια ταῦτα
ἵππους τοι δώσω δυσμενέων ἐλάσας.

Aber ich muß jetzt zugeben, daß auch dies nicht durchschlagend ist, da man θρεπτήρια auch den leiblichen Eltern darbringt und auch den leiblichen Vater bei seinem Namen anreden kann.

Wenn nun aber Oidipus auch auszieht, um seine Eltern zu suchen, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß er zu diesem Zweck nach Delphi gehen muß. Nach dem Odysseescholion begibt er sich, wie wir sahen, vielmehr nach Theben, und ebenso gut konnte er in Orchomenos nach seinen Eltern suchen. Aber Theben ist, wenn er am Kithairon oder in Plataiai oder am Euripos aufwuchs, allerdings das nächstliegende, und die Begegnung mit Laios ließ sich auf dem Wege dorthin am leichtesten inszenieren, und darum möchte ich diesen Zug einem recht frühen Stadium der Entwicklung dieses Mythos zuschreiben. Nun ist es sehr durchsichtig, wie sich auch hier Delphi hineinschiebt, indem es den Oidipus nicht auf eigene Hand suchen, sondern sich erst an den pythischen Gott wenden läßt. Dies ist die notwendige Konsequenz davon, daß der Vatermord an die phokische Schiste verlegt wird, und darum ist es ganz undenkbar, daß dies erst durch Sophokles geschehen sein sollte, wie noch Schneidewin annehmen zu dürfen glaubte[72]. Aber allerdings scheint Sophokles der erste gewesen zu sein, der Oidipus wirklich bis nach Delphi gelangen und den Vatermord erst auf dem Rückweg begehen ließ.

Das dritte Motiv für Oidipus' Auszug steht in den Scholien zu den Phoinissen V. 33: ἔνιοι δέ φασιν εἰς Πυθῶνα ἐξεληλυθέναι τὸν Οἰδίποδα, ἵνα τροφεῖα ἀποδιδῶι τῶι Ἀπόλλωνι. Auch dieses stellt also wieder Delphi in den Mittelpunkt, aber es setzt nicht voraus, daß Oidipus von seinem wahren Verhältnis zu Polybos etwas ahnt, während es sich doch mit dem Vatermord an der

phokischen Schiste ganz wohl vereinigen läßt. Ohne Zweifel geht es gleichfalls auf delphischen Einfluß zurück, und es ist nicht ausgeschlossen, daß Delphi zuerst dieses Motiv für den Auszug des Oidipus angab und erst später das Motiv von der Suche nach den Eltern usurpierte. Dagegen hat Schneidewin gewiß Unrecht, wenn er die epichorische Tradition von Oidipus' Jugendaufenthalt in Tenea (s. oben S. 78) mit diesem Motiv in Verbindung gebracht hat, weil dort ein Apollonheiligtum war. Denn Sikyon ist erst recht eine Pflegestätte des Apollondienstes, sogar speziell des pythischen, und da Apollon überhaupt der κουροτρόφος ist, konnte jeder junge Mann, auch wenn in seiner Vaterstadt kein berühmtes Apollonheiligtum war, nach Delphi gehen, um dem Pythier die τροφεῖα darzubringen[73].

Wie der Auszug des Oidipus, so mußte auch der des Laios motiviert werden, sobald man sich als Ort des Vatermordes die phokische Schiste dachte. Bei Sophokles gibt Kreon als Motiv der Reise an, V. 114: θεωρός, ὡς ἔφασκεν, ἐκδημῶν, wie ja auch Theseus im zweiten Hippolytos des Euripides nach einer freilich nicht sehr glücklichen Erfindung als θεωρός[74] abwesend ist, V. 792. 807. Aber sehr fein bemerkt Bruhn zu diesem Vers: »Der Zusatz ὡς ἔφασκεν zeigt, daß Kreon daran nicht glaubt; den wahren in der Sage überlieferten Grund gibt wohl Euripides Phoin. 36 f.: τὸν ἐκτεθέντα παῖδα μαστεύων μαθεῖν, εἰ μηκέτ' εἴη«. Ich war schon früher sehr geneigt, dieser Ansicht zuzustimmen[75] und schließe mich ihr jetzt rückhaltlos an, betone aber, daß dann Kreon von der Aussetzung des Oidipus gewußt haben muß, ein Punkt, der sonst im unklaren gelassen wird. Von den Mythographen folgt Nikolaos dem Sophokles wieder mit wörtlichem Anklang: θεωρὸς εἰς Δελφοὺς βαδίζων, Diodor dem Euripides IV 64, 2: ὁ μὲν Λάιος ἔκρινεν ἐπερωτῆσαι τὸν θεὸν περὶ τοῦ βρέφους τοῦ ἐκτεθέντος. Während es aber bei Euripides und natürlich erst recht bei Sophokles unklar ist, warum sich Laios jetzt plötzlich des ausgesetzten Kindes erinnert, gibt Hygin fab. LXVII auch hierfür einen Grund an, und zwar einen vortrefflichen. Leider war die Stelle im Frisingensis verstümmelt; ich gebe sie mit der sehr wahrscheinlichen Ergänzung von M. Schmidt: ⟨*sub eodem tempore Laio Labdaci filio*⟩ *in prodigiis ostendebatur mortem ei adesse de nati manu.* Also ein ähnliches Motiv, wie es Euripides im Alexandros verwandt hat. Prodigien verlangen aber einen Seher, der sie deutet, und so werden wir

wieder auf Teiresias geführt. Sein Spruch ist das: *mortem ei adesse de nati manu,* worin das *adesse* ganz vorzüglich ist: jetzt ist der Moment da, von dem schon das frühere Orakel (oder ein früheres Prodigium) gesprochen hat. Aber, mußte sich da Laios sagen, das Kind ist doch tot. Oder sollte es nicht tot sein? Das muß ich festzustellen versuchen. Natürlich in der Hoffnung, daß das Kind tot sei. Das ist doch gewiß nicht Mythographenerfindung, sondern geht auf eine poetische Quelle zurück, dieselbe, auf die Euripides und Sophokles anspielen, und namentlich der letztere wäre ganz unverständlich, wenn er nicht beim Publikum die Kenntnis dieses Motivs voraussetzen dürfte, das daher Bruhn mit Recht »als in der Sage überliefert bezeichnet«. Möglicherweise stammt es aus Aischylos; darüber unten mehr.

Fand dagegen die verhängnisvolle Begegnung zwischen Vater und Sohn in der Nähe von Theben, an der Schiste von Potniai, am Kithairon oder auf der Straße zwischen Theben und Plataiai oder selbst am Laphystion statt, so war, wie wir sahen, eine besondere Motivierung überflüssig. Dennoch ist das Motiv, daß der Sohn nach dem Vater und der Vater nach dem Sohn forschen will, so glücklich und findet in den germanischen und persischen Sagen so schlagende Parallelen, daß man es auch bei der Oidipussage für alt, wenn nicht für ursprünglich halten möchte. Und zu der Begegnung an der Schiste von Potniai paßt es gut, da dann Laios nach dem Kithairon, wo das Kind ausgesetzt worden ist, seinen Weg nehmen kann. Für die Begegnung am Laphystion hingegen ist es unbrauchbar, es sei denn, daß man eine Sagenversion postulieren wollte, die das Oidipuskind in diesem Gebirge aussetzen läßt.

Zwischen der Ermordung des Laios und der Überwindung der Sphinx, an die sich unmittelbar die Vermählung mit der Mutter schließt, muß ein ziemlich bedeutender zeitlicher Zwischenraum liegen. Die Sphinx muß erscheinen[76]), und erst nachdem sie eine zeitlang gewütet hat, kann der Aufruf erlassen werden, daß, wer sie überwinde, die Königin heiraten und König werden solle. Die Frage ist nun, wo sich Oidipus in der Zwischenzeit aufgehalten haben kann. Der Sänger eines einzelnen Heldenliedes konnte über diesen Zeitraum leicht hinweggleiten, wie es auch die Mythographen tun, der Verfasser eines zusammenhängenden größeren Epos und der Dramatiker kaum. Zwei Lösungen sind denkbar, entweder Oidipus zieht nach dem Vatermord ruhig seines

Weges weiter, oder er kehrt in seine Heimat zurück. Welche von beiden Lösungen, von denen Sophokles die erste, Euripides die zweite hat, gewählt wird, das hängt von dem Motiv des Auszugs, von der Lokalisierung des Vatermordes und zum Teil auch von dem Orte ab, wo Oidipus aufgewachsen ist. Zieht er aus, um Pferde zu stehlen oder zu kaufen, so ist mit der Ermordung des Laios seine Aufgabe erfüllt und das natürliche ist, daß er heimkehrt[77]) und dann, als er hört, welch hoher Preis auf die Überwältigung der Sphinx gesetzt ist, zum zweitenmal auszieht, um diesen Preis zu erringen. Je näher seine Heimat bei Theben liegt, um so verständlicher ist dieser zweite Auszug. Aber auch wenn er in Sikyon oder Korinth aufwächst, liegt in diesem zweiten Auszug nichts unnatürliches, da die interimistische Regentschaft von Theben ihr Versprechen selbstverständlich durch ganz Griechenland verkünden läßt. Daher betont Euripides diesen Punkt durch Iokastens Mund ganz besonders, V. 47 ff.:

Κρέων ἀδελφὸς τἀμὰ κηρύσσει λέχη,
ὅστις σοφῆς αἴνιγμα παρθένου μάθοι,
τούτωι συνάψειν λέκτρα.

Zog aber Oidipus aus, um seine Eltern zu suchen, so mußte er diese Suche nach der Tötung des Laios unbeirrt weiter fortsetzen, er konnte Monate, ja Jahre weiter wandern und dabei mancherlei Abenteuer bestehen, wie denn die Tötung des teumessischen Fuchses, die ihm Korinna zuschreibt, sehr gut für diesen Abschnitt seines Lebens passen würde[78]). Aber das ist so gut wie das einzige Zeugnis für dieses von uns aus den gegebenen Bedingungen der Sage erschlossene Motiv. Und auch dieses ist unsicher, da Oidipus den berühmten Fuchs auch erlegt haben könnte, als er schon König von Theben war. Sophokles schweigt über diesen Zeitraum vollkommen, und offenbar mit Absicht. Denn bei ihm schrumpft der doch durch die Sache gebotene zeitliche Abstand zwischen der Tötung des Vaters und der Ehe mit der Mutter auf ein Minimum zusammen, so daß in diesem Falle wirklich das Gesottene vom Leichenschmaus kalte Hochzeitsschüsseln geben konnte (V. 736 f.). Eine schwache Reminiszenz an die postulierte Sagenform könnte man vielleicht bei Nikolaos von Damaskos finden wollen, der erzählt, Oidipus habe sich nach der Tat in das Waldgebirge geflüchtet: ταῦτα δὲ πράξας ἀνέφυγεν εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐν τῆι ὕλῃι ἀφανὴς ἐγένετο. Aber er tut dies

dort aus Furcht als Mörder ergriffen zu werden und kehrt dann alsbald nach Korinth zurück. Einen Vorwurf kann man allerdings dieser Sagenform machen, denselben, den man dem Oidipus des Sophokles, aber wie ich gleich zu zeigen hoffe, zu Unrecht gemacht hat: wenn Oidipus seinen Vater suchte, mußte er mit der Möglichkeit rechnen, daß jeder ältere ihm begegnende Mann sein Vater sein könne, und mußte vermeiden, mit ihm in Streit zu geraten. Aber diese Inkommensurabilität muß man bei der Sage mit in Kauf nehmen. Sie kehrt ja auch in der Sage von Hildebrand und Hadubrand wieder. Und wer weiß, ob nicht die Volkssage den Oidipus durch Laios schwer gereizt werden ließ, vielleicht noch schwerer als bei Sophokles, während er bei Euripides umgekehrt durch sein stolzes Verhalten zuerst den König herausfordert.

Erst sobald Oidipus nicht auf gut Glück in die Welt zieht, sondern sich bei dem delphischen Orakel wegen seiner Eltern Rats holen will, und der Vatermord an die delphische Schiste verlegt wird, kommen Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten in die Handlung hinein, deren kein antiker Dichter Herr geworden ist. Soll Oidipus nach der Tat, blutbefleckt wie er ist, das delphische Heiligtum betreten? Warum nicht? Der pythische Gott ist ja der καθάρσιος κατ᾽ ἐξοχήν, und der Zweck seiner Reise ist noch nicht erfüllt. In Delphi kann er sowohl Sühnung für einen, wie er annehmen muß, verzeihlichen Totschlag als Auskunft über seine wahren Eltern zu finden hoffen. Aber den Gott würde er durch seine Ankunft in die tötlichste Verlegenheit bringen. Soll er den Mörder entsühnen, ohne ihm zu offenbaren, daß der Gemordete sein Vater ist? Und wie kann er das, ohne die zwar nicht durch Schicksalsspruch verkündete, aber in der Sage unausrottbar festgewurzelte Vermählung mit der Mutter unmöglich zu machen? Also nicht um seiner selbst willen, sondern dem Gotte zuliebe, muß Oidipus nach dem Morde, ohne der Frage nach seinen wahren Eltern weiter zu gedenken, wieder umkehren. So stellt bekanntlich Euripides in den Phoinissen die Sache dar, und um der Umkehr des Oidipus wenigstens einen Schein von Begründung zu geben, verwendet er das, wie wir gesehen haben (S. 82), wahrscheinlich alte Sagenmotiv, daß Oidipus die erbeuteten Rosse des Laios dem Polybos zum Geschenk macht. Schon die Scholien zu V. 44 haben die Absicht des Dichters durchschaut: ζητοῦσι πῶς ἐπὶ τὸ μαντεῖον οὐκέτι ἀπῆλθεν ὁ Οἰδίπους. φασὶν

ὅτι οὐκ ᾤιετο τὸν θεὸν εὐθέως χρήσειν αὐτῶι μυσαρῶι γενομένωι πρὶν καθαρθῆναι καὶ ἅμα ἵνα μὴ γνῶι ὅτι πατέρα ἔκτεινεν· εἵμαρτο γὰρ αὐτῶι καὶ μητέρα γῆμαι. Eine zweite λύσις, die sich in ihrem ersten Teil mit der eben ausgehobenen deckt, geht aber weiter: δεῖ νοεῖν ὅτι Οἰδίπους φονεύσας τὸν Λάϊον ὡς ἐναγὴς παραχρῆμα οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ ἱερόν· οὐ γὰρ ᾤιετο χρήσειν αὐτῶι τὸν θεόν.[79]) ὑποστρέψας δὲ εἰς Κόρινθον μετὰ τῶν ἵππων Λαΐου καὶ καθαρθεὶς τὸν φόνον πάλιν ἐπὶ τῶι γνῶναι τοὺς γονεῖς ἐπανῆλθε πρὸς τὸν θεόν. λαβὼν δὲ χρησμὸν ὡς ὅτι ἐπὶ φθορᾶι τοῦ πατρὸς ἐτέχθη καὶ συνουσίαι τῆς μητρὸς διέγνω φυγεῖν τὴν Κόρινθον τὴν νομιζομένην πατρίδα. γνοὺς δὲ τοῦ Κρέοντος τὸ κήρυγμα ἐπὶ τὸν ἀγῶνα καθίησιν ἑαυτὸν τῆς Σφιγγὸς κινδύνωι τὴν εὐτυχίαν θηρώμενος[80]). Hier wird, gewiß nicht im Sinne des Euripides, supponiert, daß sich später Oidipus abermals nach Delphi aufgemacht und diesmal wirklich sein Ziel erreicht habe. Die Antwort, die er dort erhält, ist aus Sophokles entlehnt, nur hilft sich der Gott damit aus dem oben dargelegten Dilemma, daß er den Oidipus nicht, wie dort V. 793, als den künftigen φονεὺς τοῦ φυτεύσαντος πατρὸς bezeichnet, sondern sophistisch sagt, ὅτι ἐπὶ φθορᾶι τοῦ πατρὸς ἐτέχθη, was natürlich auch zutrifft, wenn der Vatermord schon hinter ihm liegt[81]). In der Tat gibt es aber aus dem Dilemma keinen anderen Ausweg als den, den Sophokles, allerdings gewiß nicht nur aus diesem Grunde, gewählt hat, indem er Oidipus den Vatermord erst auf dem Rückweg von Delphi begehen läßt. Allein ist das wirklich eine befriedigende Lösung? Der Dichter ist, wie bereits hervorgehoben wurde, genötigt, die Besiegung der Sphinx und die Hochzeit mit der Iokaste unmittelbar auf den Tod des Laios folgen zu lassen. Denn der einzige überlebende Zeuge der Tat, der thebanische Hirt, findet bei seiner Rückkehr nach Theben Oidipus bereits vermählt und als König vor[82]). Die Sphinx, Kreon und Oidipus müssen sich also unglaublich beeilt, oder jener Hirte muß sich monatelang in den Wäldern herumgetrieben haben, wozu er doch gar keinen Grund hatte. Allerdings ist das nur deshalb notwendig geworden, weil dieser Augenzeuge zur Entdeckung mithelfen soll, und man muß zugeben, daß Sophokles es geschickt verstanden hat, den Zuschauer über diese Unwahrscheinlichkeit hinwegzutäuschen. Aber noch bedenklicher ist, daß der pythische Gott zum intellektuellen Urheber des freilich vom Schicksal bestimmten Vatermords wird. Denn indem dieser dem Oidipus seine Frage nach seiner wirklichen Abkunft

nicht beantwortet, sondern ihm nur Vatermord und Mutterehe prophezeit, erweckt er in ihm den Glauben, daß Polybos und Merope wirklich seine Eltern seien, und er sich also nur vor diesen zu hüten habe[83]. Nichts ist also ungerechter als dem sophokleischen Οἰδίπους den Vorwurf zu machen, der jene ältere, von uns oben rekonstruierte Sagenform tatsächlich trifft, daß der Held, um seinem Verhängnis zu entgehen, »nur niemanden zu töten brauchte, der sein Vater sein konnte«.

Es ist nun schwer glaublich, daß irgend ein Dichter durch dieses Hineinziehen von Delphi sich absichtlich solche unüberwindlichen Schwierigkeiten geschaffen haben sollte; vielmehr ist es offenbar Delphi selbst gewesen, das sich überall in die Oidipussage hineingedrängt hat, und wenn wirklich das Epos schon den dem Laios erteilten Schicksalsspruch dem delphischen Orakel zugeschrieben und seinen Tod bei der delphischen Schiste lokalisiert haben sollte, so könnte das nur nach dem Vorgang von Delphi selbst geschehen sein. Wir müssen auf diese Frage unten zurückkommen.

Hinsichtlich der Frage, wie Oidipus König ward, ist dem oben gesagten kaum etwas hinzuzufügen. Wir haben gesehen, daß das Auftreten der Sphinx eine Motivierung weder verlangte noch vertrug (s. oben S. 63 f.). Höchstens könnte man fragen, wer es war, der als Preis für ihre Überwältigung die Hand der Königin und die Herrschaft über Theben aussetzte. Der Sänger konnte sich hier leicht helfen, indem er sagte: die Geronten der Stadt. Aber sicher schon im Epos, wenn auch vielleicht erst in dem jüngeren, setzte man hier aus der Heraklessage die Figur des Kreon als Reichsverweser ein, indem man ihn wohl gleich zum Bruder der Königin und zum Sparten machte. Denn die zur Heroine gewordene Erdgöttin mußte doch nun in ein sterbliches Geschlecht eingefügt werden, und als solches waren die erdgeborenen Sparten wie von selbst gegeben. Den Beweis, daß Kreon nicht etwa erst von Sophokles als Reichsverweser eingeführt worden ist, sondern als solcher schon in der älteren Sage auftrat, bringt die oben S. 54 Abb. 20 abgebildete vorsophokleische Vase des Hermonax, auf der er unverkennbar dargestellt ist, leicht kenntlich durch die feierliche Haltung und den Thronsitz, während die übrigen Geronten entweder stehen oder auf behauenen Steinen ohne Lehnen sitzen. Auch Pherekydes kennt ihn in dem gleich unten zu besprechenden Fragment als Reichsverweser, und natür-

lich hängt es damit zusammen, daß in der Oidipodie sein Sohn Haimon das letzte Opfer der Sphinx ist.

Weiter kann man fragen, wie sich denn Oidipus in der älteren Sage zu seinen Pflegeeltern verhielt. Die Antwort ist einfach. Nur bei der Sophokleischen Version hatte er Ursache, diese zu meiden. Kannte er aber kein Orakel, so war kein Grund vorhanden, warum er nicht auch als König von Theben mit ihnen, mochten sie nun in Anthedon oder Plataiai, in Sikyon oder in Korinth wohnen, in Verbindung hätte bleiben sollen, wie es in dem Oidipus des Euripides in der Tat der Fall gewesen zu sein scheint, und andererseits hatten diese Pflegeeltern keine Veranlassung, das Geheimnis der Auffindung des Oidipus diesem oder seiner Gattin zu verraten. Wenn sich bei Sophokles Polybos und Merope um ihren heimlich fortgelaufenen und dann zu solcher Macht gelangten Pflegesohn gar nicht weiter bekümmern, so hat das, bei Lichte besehen, etwas außerordentlich unwahrscheinliches. Denn sein Ruhm als dessen, der das Rätsel der Sphinx gelöst hatte, war doch durch ganz Hellas gedrungen, — ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους καλούμενος — und was der korinthische Hirte wußte, konnte doch dem Königspaar erst recht nicht verborgen sein. Aber der große Dramatiker führt die Handlung so meisterhaft, daß der Zuschauer gar keine Zeit behält, sich diese Frage vorzulegen. Für die ältere Phase der Sage ist die Frage überhaupt müßig, da in dieser die Entdeckung alsbald nach der Vermählung erfolgen mußte.

Über die Art dieser Entdeckung — durch die Fußnarben des Oidipus — ist schon hinreichend gehandelt worden. Aber auf eine andere Aporie, die sowohl im Oidipus des Sophokles als in den Phoinissenscholien aufgeworfen wird, muß hier kurz eingegangen werden. »Wie kommt es«, fragt Oidipus dort, »daß man den Mördern des Laios nicht nachgeforscht hat?«, worauf Kreon antwortet V. 130f.:

ἡ ποικιλῳδὸς Σφὶγξ τὸ πρὸς ποσὶν σκοπεῖν
μεθέντας ἡμᾶς τἀφανῆ προσήγετο.

Und hierin liegt zur Not implizite auch die Antwort auf eine weitere Frage, die zwar Oidipus nicht stellt und nicht stellen darf, da sie für den Verlauf der Handlung irrelevant ist, ja sogar die Entwickelung stören könnte, die aber doch der Zuschauer aufwerfen müßte, wenn ihm der Dichter Zeit ließe, dies zu tun. Was ist aus der Leiche des Laios geworden? Und wie kommt

es, daß man dieser nicht nachgeforscht hat? Die Pflicht der Bestattung ist doch nicht minder heilig als die der Blutrache. Wären alle Begleiter des Laios mit ihm zugleich erschlagen worden und wäre der Ort des Frevels unbekannt geblieben, so ließe sich das zur Not entschuldigen. Aber nun ist doch einer entkommen, hat in Theben den Vorfall berichtet, und dort weiß man ganz genau, daß er ἐν τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς V. 716, an der phokischen Schiste V. 733 f. erschlagen worden ist, aber niemand kümmert sich um das Schicksal des Leichnams. Auch diese Unwahrscheinlichkeit rührt von der Lokalisierung an der phokischen Schiste her; denn wenn man dort ein Grab zeigte, das als das des Laios anerkannt war, durfte freilich die Leiche nicht nach Theben gelangen. Dadurch wird nun Sophokles noch zu einem weiteren Widerspruch gezwungen. Wie bereits bemerkt, kommt der einzige Augenzeuge der Tat erst an, als Oidipus bereits König ist. Aber wenn erst dann die Meldung kam, konnte man ja in Theben vorher noch gar nichts wissen, ob Laios wirklich tot sei, und also auch nicht über Iokastes Hand verfügen. Oder war vielleicht doch schon vorher ein Gerücht von seiner Ermordung nach Theben gedrungen und sind auf dieses Gerücht die Worte der Iokaste V. 736 f.:

σχεδόν τι πρόσθεν ἢ σὺ τῆσδ᾽ ἔχων χθονὸς
ἀρχὴν ἐφαίνου, τοῦτ᾽ ἐκηρύχθη πόλει

zu beziehen? Auch dieses Auskunftsmittel hilft nichts. Denn erstens würde man auch in diesem Falle früher über die Königin und das Königreich disponiert haben, als man sichere Kunde von Laios' Tod hatte, zweitens paßt zu einem Gerüchte der Ausdruck ἐκηρύχθη nicht, und endlich lassen sich in Oidipus' Frage V. 754 f.:

τίς ἦν ποτε
ὁ τούσδε λέξας τοὺς λόγους ὑμῖν, γύναι;

die Worte τούσδε τοὺς λόγους nur auf die in den V. 715 f., 733 f. enthaltenen Mitteilungen beziehen, auf die auch das ἐκηρύχθη in V. 737 geht; denn was Iokaste unmittelbar vorher V. 752 f. berichtet, über die Zahl der Begleiter des Laios und seinen Maultierwagen, das mußte sie beim Abschied selbst gesehen haben und brauchte es also nicht erst von dem überlebenden Begleiter zu erfahren. Auf jene Frage des Oidipus aber antwortet sie V. 756:

οἰκεύς τις, ὅσπερ ἵκετ᾽ ἐκσωθεὶς μόνος.

Dieser brachte also die erste Kunde. Und damit stimmen durchaus die Angaben überein, die Kreon schon vorher dem Oidipus gemacht hat V. 114 f.:

θεωρός, ὡς ἔφασκεν, ἐκδημῶν πάλιν
πρὸς οἶκον οὐκετ᾽ ἵκεθ᾽, ὡς ἀπεστάλη

»er kam nicht wieder nach Haus«, d. h. er war verschollen. Und auf Oidipus' Frage V. 116f.:

οὐδ᾽ ἄγγελός τις οὐδὲ συμπράκτωρ ὁδοῦ
κατεῖδ᾽, ὅτου[84]) τις ἐκμαθὼν ἐχρήσατ᾽ ἄν;

gibt Kreon an V. 118f.:

θνήισκουσι γὰρ πλὴν εἷς τις, ὃς φόβωι φυγὼν
ὧν εἶδε πλὴν ἓν οὐδὲν εἶχ᾽ εἰδὼς φράσαι.

Dies eine, was er zu sagen hatte, war aber V. 122f.:

ληιστὰς ἔφασκε συντυχόντας οὐ μιᾶι
ῥώμηι κτανεῖν νιν, ἀλλὰ σὺν πλήθει χερῶν.

Das ist aber genau dasselbe, was später der Chor V. 290 als κωφὰ καὶ παλαί᾽ ἔπη und Iokaste V. 715 als φάτις bezeichnet; denn jener sagt V. 292:

θανεῖν ἐλέχθη πρός τινων ὁδοιπόρων,

diese V. 715f.:

καὶ τὸν μέν, ὥσπερ γ᾽ ἡ φάτις, ξένοι ποτὲ
ληισταὶ φονεύουσ᾽ ἐν τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς.

Also meinen beide nicht etwa ein dem Bericht des Augenzeugen vorangeeiltes Gerücht, sondern diesen Bericht selbst. Es bleibt also dabei, daß die erste Kunde von Laios' Ermordung durch den »thebanischen Hirten« nach Theben kam, daß die Rückkehr dieses Hirten, das eine Mal V. 736 f. kurz vor Oidipus' Eintreffen in Theben, das andere Mal V. 758 ff. nach diesem Eintreffen angesetzt wird, daß aber in beiden Fällen das Königtum und die Königin früher ausgeboten und vergeben werden, als man sichere Kunde von Laios' Tod hatte; denn wie könnte sonst der Chor von κωφὰ ἔπη sprechen? — So unüberwindliche Schwierigkeit bot der Stoff, nach dem Eingreifen Delphis, der poetischen Behandlung, und man muß immer wieder die Technik des großen Dramatikers bewundern, die uns über diese Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten hinwegtäuscht.

In den Phoinissenscholien zu V. 44 lauten Aporie und Lysis folgendermaßen: ζητοῦσι δὲ πάλιν πῶς οὐδεμίαν Θηβαῖοι ζήτησιν

πεποίηνται τεθνεῶτος αὐτοῖς τοῦ βασιλέως. λεκτέον ὅτι εὐθὺς μὲν αὐτὸν οὐκ ἐπεζήτησαν ἐν Δελφοῖς εἶναι νομίζοντες, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν ἵππων ἀφανῶν γενομένων λῃστῶν ἐδόκει τοὔργον γεγονέναι. Man sieht, wie der Lytiker Sophokles verwertet. Laios ist verschollen, wie er es nach Kreons Worten anfangs war, und später kam man auf dem Wege der Schußfolgerung zu einem Resultat, das sich mit der Angabe des Augenzeugen bei Sophokles genau deckt. Der Weg, auf dem man zu diesem Schluß gelangte, ist allerdings naiv; da weder Laios noch seine Pferde, die Oidipus nach den Euripidesversen, an die die Aporie anknüpft, dem Polybos schenkt, zurückkamen, schloß man, daß Laios ermordet und Räuber die Täter seien. Der Lytiker nimmt also an, daß die gut dressierten Pferde von selbst den Weg nach Theben hätten zurückfinden sollen, wenn Laios etwa vom Wagen gestürzt wäre. Hiernach bleibt also Laios so lange verschollen, bis die Schuld des Oidipus an den Tag kommt, und trotzdem bedenkt man sich so wenig wie bei Sophokles, sein Königreich und seine Frau als Preis für die Besiegung der Sphinx auszusetzen. Aber als ein subjektiver Versuch, der Schwierigkeiten auf anderem Wege wie Sophokles Herr zu werden, ist die Lysis nicht ohne Interesse.

Fragen wir nun, wie die Sache lag, wenn der Mord nicht bei der phokischen Schiste, sondern an einer anderen Stelle geschah. Es ist klar, daß die hervorgehobenen Schwierigkeiten zum größten Teil bestehen bleiben, wenn nicht entweder ein Augenzeuge entkommt, oder die Leiche des Königs gefunden wird. Im ersten Falle kann Oidipus aber nie König von Theben werden, da der Augenzeuge in dem Überwinder der Sphinx sofort den Mörder des Laios erkennen mußte. Denn daß auch im Epos oder in der alten Sage dieser Zeuge, wie bei Sophokles, geschwiegen haben sollte, ist nicht anzunehmen. Wir sehen ja, daß es der höchsten Kunst des Dichters bedarf, um dieses Schweigen einigermaßen plausibel zu machen. Auch ist er genötigt, dem Oidipus eine größere Anzahl von Begleitern zu geben, während sonst ein König nur seinen Wagenlenker bei sich zu haben pflegt. Und bei Euripides ist denn auch nur von diesem Wagenlenker die Rede V. 39, dessen Schicksal uns freilich die über den Mord schnell hinweggleitende Iokaste nicht mitteilt. Bei Pherekydes stammt aber der Name dieses Wagenlenkers Πολυποίτης, den die Scholien zu den Phoinissen angeben[85], doch wohl aus dem Epos. Zu demselben Phoinissenvers notiert ein verstümmeltes Scholion einen Herold

Polyphetes, offenbar denselben, der bei Apollodor Polyphontes heißt[86]. Einen Herold, aber einen namenlosen, hat Laios auch bei Sophokles[87], dafür aber keinen Wagenlenker, da er auf einer ἀπήνη fährt, die er selbst lenkt. Das ist durchaus unepisch[88] und daher sicher des Sophokles eigener Einfall. Da nun Apollodor an jener Stelle im wesentlichen Euripides mit Sophokles kombiniert, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er den Sophokleischen Herold im Auge hat und daß auch in dem Phoinissenscholion dieser gemeint und zu dem Euripideischen Wagenlenker in Gegensatz gestellt war. Es handelt sich also um die bekannte mythographische Taufe einer Person, die in der Dichtung namenlos ist, wofür die Kreusa in der Medea, der Molossos in der Andromache und die Heraklessöhne Therimachos, Kreontiades und Deikoon typische Beispiele sind[89]. Es muß daher entweder Apollodor aus dem Phoinissenscholion oder dieses nach Apollodor korrigiert werden. Ed. Schwartz hat das letztere getan, mit Recht; denn während Πολυφήτης nur in der Ilias N 791 mit den Varianten Πολυφοίτης und Πολυφώτης vorkommt, ist Πολυφόντης in der Ilias Δ 395 einer der beiden von Tydeus verschonten Thebaner und bei Aischylos Ἑπτ. 448 ein thebanischer Heerführer[90]. Aus einer dieser Stellen haben also die Mythographen diesen Namen entnommen, für die ältere Gestalt der Oidipussage aber scheidet er aus. Für diese bleibt nur der durch Pherekydes bezeugte Wagenlenker Πολυποίτης, aus dem bei Pausanias X 5, 7 ein οἰκέτης ἑπόμενος geworden ist. Dieser wird dort zugleich mit seinem Herrn erschlagen, ebenso wie bei Apollodor und selbstverständlich bei Sophokles sein Doppelgänger der Herold, und gleichfalls von Damasistratos bestattet, was Apollodor nur von der Leiche des Laios erzählt. Für die vorsophokleische Sagenform ist mithin nur ein Begleiter des Laios bezeugt, der das Schicksal seines Herrn teilt. War also kein Augenzeuge der Tat am Leben und wurde auch die Leiche des Königs nicht gefunden, so wäre allerdings das Ausbieten des Königreichs und der Königin denkbar, wenn zwischen dem Tod des Laios und dem Erscheinen der Sphinx ein langer Zeitraum liegt. Dann konnte der verschollene König für verunglückt gelten und über sein Reich und sein Weib so gut verfügt werden, wie in der Odyssee daran gedacht wird, Penelope wieder zu vermählen. Daß eine solche Sagenform existiert haben kann, ist nicht zu bestreiten. Das natürliche aber ist, daß die Leiche gefunden und nach Theben gebracht wird. Diese Version wäre auch

mit der Lokalisierung an der Schiste vereinbar, wenn nur nicht dort der Steinhaufen in der Mitte des Weges für die Bestattung des Laios an der Stelle seines Todes der anerkannte Zeuge wäre. Sehr gut aber paßt sie für die Lokalisierung am Laphystion, am Kithairon und vollends an der Schiste von Potniai auf der Straße zwischen Theben und Plataiai. Da wir nun schon oben S. 83 ein Zeugnis dafür gefunden haben, daß dem Laios in Theben Leichenspiele gefeiert wurden, so stehe ich nicht an, diese Version für ein sehr altes Stadium der Sage in Anspruch zu nehmen. Nach diesen Leichenspielen erscheint die Sphinx, kommt Oidipus entweder von seinem Jugendaufenthalt oder auf seinem Umherschweifen durch die Welt nach Theben, überwältigt die Sphinx, wird König, wird an den Narben als Sohn des Laios und der Iokaste und infolgedessen gemäß der Prophezeiung auch als Mörder des Laios erkannt. Seine Mutter und Gattin gibt sich selbst den Tod. Das weitere Schicksal des Oidipus aber malte die Sage auf die verschiedenste Weise aus.

Dieser Versuch, die in dem Sagenstoff enthaltenen Probleme darzustellen, hat zwar vieles gelehrt, was uns für die weitere Untersuchung zu statten kommen wird, aber über die oben gemachte Probe, den Stoff in Gestalt eines Märchens vorzulegen, hat er nicht allzuweit hinausgeführt. Indessen dürfen wir als positives Ergebnis für die älteste poetische Gestaltung doch folgende drei Punkte in Anspruch nehmen: 1. Die Gestalt des Teiresias ist sehr früh in den Sagenkreis aufgenommen worden, 2. Oidipus wächst entweder am Euripos oder auf dem Kithairon oder in Plataiai auf, 3. die Ermordung des Laios erfolgt an der Schiste auf der Straße zwischen Plataiai und Theben oder am Kithairon, die Leiche wird gefunden, nach Theben gebracht und dort bestattet. Außerdem haben wir gesehen, daß Delphi systematisch in die Sagengestaltung eingegriffen und durch dies Eingreifen die Sprödigkeit des Stoffes noch gesteigert hat.

Wenn wir dabei lediglich durch die Kritik der späteren Sagenformen und Rückschlüsse aus diesen von der ältesten poetischen Ausgestaltung des Oidipusmythos ein Bild zu gewinnen gesucht, die uns dem Namen nach bekannten Epen hingegen so gut wie ganz bei Seite gelassen haben, so geschah das deshalb, weil wir von dem Inhalt dieser Epen blutwenig wissen, ferner das wenige, was wir wissen, gerade für die eigentliche Oidipussage fast nichts ausgibt, und endlich diese Epen nur einen ge-

ringen Bruchteil der Dichtungen repräsentieren, durch die sich die Entwickelung der Sage vollzogen hat. Dennoch hätten wir, wenn sie erhalten wären, von ihrer Analyse ausgehen müssen, wie wir beim troischen Sagenkreis von Ilias und Odyssee ausgehen. Da dies aber nicht der Fall ist, war es methodisch, nicht diese Epen, sondern die älteste Sagenform, die jenseits dieser Epen liegt, zu rekonstruieren, was uns freilich nicht der Pflicht enthebt, uns später auch mit dem mutmaßlichen Inhalt dieser Epen zu befassen. Im gegenwärtigen Stadium der Untersuchung wäre das verfrüht. Denn jetzt handeln wir von einer Zeit, die weit hinter der Periode der zusammenfassenden Epen zurückliegt, einer Zeit, in die selbst die Ilias, wenn überhaupt, so doch höchstens mit ihren ältesten Bestandteilen zurückreicht, und die der Epoche der sogenannten aegaeischen oder minoischen Kultur entspricht. Da ist es nun als ein besonderer Glücksfall zu bezeichnen, daß wir über drei Episoden dieser ältesten Oidipussage direkte Überlieferung besitzen. Allerdings sind die Zeugnisse relativ spät. Zwei von ihnen stehen in jüngeren Schichten des ionischen Epos, das dritte bei Hesiod. Aber die Fremdartigkeit ihres Inhaltes und dessen krasser Widerspruch zu der später herrschenden Form der Oidipussage, — was die antiken Exegeten, die nicht mit der Sagenentwickelung zu rechnen verstanden, zu den verwegensten Interpretationskünsten verführt hat, — sind die besten Bürgen für das hohe Alter der berichteten Versionen.

Das erste Zeugnis ist das der Nekyia λ 271—280:

μητέρα τ᾽ Οἰδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην,
ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν αἰδρείῃσι νόοιο
γημαμένη ὧι υἷι· ὃ δ᾽ ὃν πατέρ᾽ ἐξεναρίξας
γῆμεν· ἄφαρ δ᾽ ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν.
ἀλλ᾽ ὃ μὲν ἐν Θήβηι πολυηράτωι ἄλγεα πάσχων
Καδμείων ἤνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς·
ἣ δ᾽ ἔβη εἰς Ἀίδαο πυλάρταο κρατεροῖο
ἁψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ᾽ ὑψηλοῖο μελάθρου,
ὧι ἄχεϊ σχομένη· τῶι δ᾽ ἄλγεα κάλλιπ᾽ ὀπίσσω
πολλὰ μάλ᾽, ὅσσα τε μητρὸς ἐρινύες ἐκτελέουσιν.

Eine in ihrer Prägnanz bewunderungswürdige Darstellung der Sage, an der wir zunächst hervorheben, daß, wie wir es oben postuliert haben (S. 62), die Entdeckung alsbald auf die Vermählung folgt: ἄφαρ δ᾽ ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν[91]). Es ist bekannt,

daß ein Grammatiker, der sich die Sage ohne Eteokles und Polyneikes, Antigone und Ismene nicht denken konnte, die Frage aufwarf: πῶς οὖν ἐποίησαν ἀνάπυστα ἄφαρ, εἰ δὴ τέσσαρες ἐκ τῆς Ἐπικάστης ἐγένοντο παῖδες τῶι Οἰδίποδι; und darauf die Antwort fand: ἐξ Εὐρυγανείας δὲ τῆς Ὑπέρφαντος ἐγεγόνεσαν. δηλοῖ δὲ καὶ ὁ τὰ ἔπη ποιήσας ἃ Οἰδιπόδια ὀνομάζουσι καὶ Ὀνασίας Πλαταιᾶσιν ἔγραψε κατηφῆ τὴν Εὐρυγάνειαν ἐπὶ τῆι μάχηι τῶν παίδων. Beides, die Aporie und die Lysis, lesen wir bei Pausanias IX 5, 11, die Lysis auch am Schluß der sogenannten Pisandererzählung[92]) Schol. Phoin. 1760: φασὶ δὲ ὅτι μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἰοκάστης καὶ τὴν αὐτοῦ τύφλωσιν ἔγημεν Εὐρυγάνην παρθένον, ἐξ ἧς αὐτῶι γεγόνασιν οἱ τέσσαρες παῖδες. Auch bei Pherekydes stand die Geschichte, nur mit dem Unterschiede, daß bei ihm Oidipus auch von der Iokaste Kinder hat. Die Erzählung des Logographen ist uns wörtlich in den Scholien zu Phoinissen 53 erhalten: Φερεκύδης (fr. 48) τὰ κατὰ τοὺς Οἰδίποδος παῖδας καὶ τὰς γημαμένας οὕτως ἱστορεῖ· ʽΟἰδίποδιʼ, φησί[93]), ʽΚρέων δίδωσι τὴν βασίλειαν καὶ τὴν γυναῖκα Λαΐου, μητέρα δʼ αὐτοῦ Ἰοκάστην, ἐξ ἧς γίνονται αὐτῶι Φράστωρ καὶ Λαόνυτος, οἳ θνήισκουσιν ὑπὸ Μινυῶν καὶ Ἐργίνου. ἐπεὶ δὲ ἐνιαυτὸς παρῆλθε, γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Εὐρυγάνειαν τὴν Περίφαντος, ἐξ ἧς γίνονται αὐτῶι Ἀντιγόνη καὶ Ἰσμήνη, ἣν ἀναιρεῖ Τυδεὺς ἐπὶ κρήνης καὶ ἀπʼ αὐτῆς ἡ κρήνη Ἰσμήνη καλεῖται, υἱοὶ δὲ αὐτῶι ἐξ αὐτῆς Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης. ἐπεὶ δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε, γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Ἀστυμέδουσαν τὴν Σθενέλουʼ. Gleich drei Gemahlinnen für eine, und das sollte keine Mythenklitterung sein? Eine ähnliche Mythenklitterung, jedoch zur Novelle ausgestaltet, haben die Scholien A zu Ilias Δ 376 erhalten: Οἰδίπους ἀποβαλὼν Ἰοκάστην ἐπέγημεν Ἀστυμέδουσαν, ἥτις διέβαλε τοὺς προγόνους ὡς πειράσαντες αὐτήν. ἀγανακτήσας δὲ ἐκεῖνος ἐπηράσατο αὐτοῖς διʼ αἵματος παραλαβεῖν τὴν χώραν[94]). Hier ist doch augenscheinlich die Geschichte vom blinden Phineus auf Oidipus übertragen. Für den Fluch aber, den Oidipus hier, nicht wie in der Thebais und bei Aischylos aus Empörung über die Verspottung durch seine Söhne, sondern betört durch die Lüge seiner Gattin ausstößt, ist der Hippolytos des Euripides das Muster. Der Wechselmord der Brüder ist also hier das Werk einer bösen Stiefmutter. Und doch ist Bethe[95]) geneigt, diese Erzählung auf seine Oidipodie zurückzuführen, wobei er freilich annehmen muß, daß ein späterer Grammatiker oder Schreiber den ihm von der Schule her bekannten Namen der Iokaste dem

der Euryganeia substituiert habe. Aber es ist doch ganz klar, daß der unbekannte Novellist den Pherekydes benutzt und die Euryganeia eliminiert hat. Und weiter wird angenommen, daß Oidipus die auf diese Weise eingeschmuggelte Euryganeia verstoßen habe, um die Astymedusa heiraten zu können, wovon weder in den Iliasscholien noch bei Pherekydes etwas steht, der vielmehr die Euryganeia vorher sterben läßt, und daß die hierüber erzürnte Ehegöttin es so fügt, daß Oidipus sein eigenes Geschlecht verflucht; also würde die lügnerische Stiefmutter im Auftrag oder auf Eingebung der Hera handeln.

Aber auch wenn wir diese Astymedusa, von der ja weder Pausanias noch das Pisanderscholion etwas sagen, ausschalten, bleibt die Sache noch übel genug. Was für ein Monstrum von Epos müßte die Oidipodie gewesen sein, wenn sie auf den Tod der Iokaste noch die Vermählung mit der Euryganeia und die Geburt von vier Kindern hätte folgen lassen, also mindestens noch fünf Jahre nach der Katastrophe weitergespielt hätte, um dann im Sande zu verlaufen. Und doch spielen sich die uns bekannten Epen in ganz kurzen Fristen ab, so daß meist Tag sich an Tag reiht. Die Oidipodie würde also in einem ganz singulären epischen Stil gedichtet gewesen sein.

Aber nicht diese Erwägung ist in meinen Augen das ausschlaggebende, sondern die Scheußlichkeit und Widerwärtigkeit des Gedankens, daß Oidipus, selbst wenn er nicht wie in dem Pisanderscholion ein blinder Krüppel war, sondern, wie wahrscheinlich in der Odyssee, sein Augenlicht behalten hatte, nach der blutschänderischen Verbindung mit seiner Mutter Epikaste und deren Selbstmord eine zweite Ehe eingegangen sein sollte, und ich scheue mich nicht, kategorisch zu behaupten, daß so etwas niemals in einem griechischen Epos gestanden haben kann. Aus Pausanias' Worten ist nichts weiter zu schließen, als daß in der Oidipodie die Gemahlin des Oidipus und die Mutter seiner Kinder Euryganeia hieß, wie auf dem Gemälde des Onasias in Plataiai, mit nichten aber, daß diese Euryganeia dort seine zweite Gemahlin und nicht seine erste und einzige und zugleich seine Mutter gewesen wäre. Das wird mir jeder, der die Quellenverarbeitung und die Ausdrucksweise dieses Autors kennt, der natürlich die Oidipodie niemals gesehen hat, sondern die Notiz einem Handbuch oder einem Dichterkommentar entnimmt, ohne weiteres zugeben. Und in der Tat steht die Variante auch bei Apollodor III 5, 8, 7: εἰσὶ

δὲ οἱ γεννηθῆναι τὰ τέκνα φασὶν ἐξ Εὐρυγανείας αὐτῶι τῆς Τεύθραντος. Mit anderen Worten, die Mutter und Gattin des Oidipus hieß in der Oidipodie Euryganeia, wie sie in der Odyssee Epikaste, bei den Tragikern und Pherekydes Iokaste, bei Epimenides Eurykleia[96]) und in einem unbekannten Gedicht Astymedusa hieß. Das sind, wie ich bereits oben S. 44 ausgesprochen habe, nur verschiedene Namen für dieselbe mythische Figur, die ursprünglich die Mutter Erde war. Und nun betrachte man diese Euryganeia, »die weitglänzende«, und beachte, daß in Phlius die jährlich verjüngte Erdgöttin, die sogenannte Hebe, Ganymede hieß, mit welchem Namen schon Fick und Bechtel (Personennamen 384) die Euryganeia zusammengestellt haben, indem sie richtig hinzusetzen, »anderer Name der Iokaste«. Man beachte ferner die Notiz, die die Phoinissenscholien zu V. 53 im Anschluß an das Pherekydesfragment geben: τινὲς δὲ Εὐρυγάνειαν ἀδελφὴν λέγουσιν εἶναι Ἰοκάστης τῆς μητρὸς Οἰδίποδος. Das heißt, in irgendeinem Epos hieß entweder der Vater der Euryganeia Menoikeus oder der der Iokaste Periphas[97]), daraus schloß ein Mythograph: Iokaste und Euryganeia waren Schwestern, wir schließen: sie sind miteinander identisch. Interessant ist nun, daß sich derselbe Prozeß bei Laios wiederholt. Da seine Gattin und die Mutter des Oidipus unter anderem bald Euryganeia, bald Epikaste hieß, so beglückte man auch ihn mit zwei Gemahlinnen, Eurykleia und Epikaste; angesichts des ihm erteilten Verbots der Kinderzeugung doppelt absurd. Der Scholiast zu Euripides' Phoinissen hat aber sehr recht getan, mit diesem mythographischen Nonsens die Doppelehe des Oidipus zusammenzustellen[98]).

Und endlich Eteokles und Polyneikes. Die Sage konnte die Ehe des Sohnes mit der Mutter unfruchtbar bleiben lassen, wie sie es in der Tat anfänglich tat. Sie konnte ihr brave Kinder entsprießen lassen, wie Phrastor und Laonytos, Antigone und Ismene. Aber wenn sie dem Oidipus ein brudermörderisches Paar zu Söhnen gab, dann dieses nicht aus der Blutschande geboren werden zu lassen[99]), sondern zu diesem Behuf eine zweite Ehe des Oidipus mit einer reinen Jungfrau zu erfinden, das wäre eine solche Dummheit gewesen, daß sie selbst dem größten poetischen Stümper nicht zuzutrauen ist.

An der Odysseestelle ist weiter charakteristisch, daß die Art des ἀναγνωρισμός nicht angegeben, sondern ganz im allgemeinen gesagt wird: die Götter machten es kund. Nicht als ob ich be-

zweifeln wollte, daß die Erkennung an den geschwollenen Füßen dem Dichter der Nekyia bekannt gewesen wäre, aber er hält es nicht für nötig, auf Details einzugehen. Geschieht das in einem Fall, wo die Ausmalung und Motivierung keinerlei Schwierigkeiten gemacht haben würde, um wie viel häufiger wird es in solchen Fällen geschehen sein, wo die Motivierung erst zu finden war.

Epikaste gibt sich durch Erhängen selbst den Tod, ein Zug, den wir bereits oben (S. 63) für die älteste Sagenform in Anspruch genommen haben[100]), Oidipus selbst aber bleibt am Leben, bleibt sogar König: Καδμείων ἤνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς. Was die letzten Worte besagen wollen, ist nicht ohne weiteres klar[101]). Sie können sich auf den ganzen, durch Schicksalspruch vorgezeichneten Lebenslauf des Oidipus, sie können sich aber auch nur auf den Zeitraum nach der Entdeckung beziehen, der dann auch über die Kadmeier und ihre Stadt Unheil gebracht haben würde. Letzteres dünkt mich das wahrscheinlichere. Denn da Oidipus weiter über Theben herrscht, können die mancherlei ἄλγεα, die die Sage ihn sonst in der Fremde erdulden ließ (s. oben S. 46 f.), nicht gemeint sein, sondern die Kriegsnöte, die wir gleich aus der Ilias und Hesiod kennen lernen werden, und die natürlich auch die Stadt mit betrafen. Weil diese der jüngeren Sage fremd geworden waren, griff man zu dem verzweifelten Ausweg, θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς mit ἄλγεα zu verbinden[102]). Aber die folgenden Verse 279. 280: τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω πολλὰ μάλ' ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν bezeichnen vielmehr die Erinyen der Mutter als die Urheberinnen dieser ἄλγεα. Epikaste hat also den Oidipus verflucht, was Sophokles auf diesen selbst überträgt, und deshalb ist der Rest seines Lebens leidvoll, und seine Herrschaft stürzt auch Theben ins Unglück. Dieses letztere aber, das dadurch bedingt ist, daß er König bleibt, entspricht dem verderblichen Ratschluß der Götter.

Zu V. 275 bemerken die Scholien: ἀγνοεῖ τὴν τύφλωσιν καὶ τὴν φυγὴν τοῦ Οἰδίποδος. Die Verbannung, wie schon oben hervorgehoben wurde, zweifellos; ob auch die Blendung, ist nicht ganz so sicher. Wenigstens haben es Welcker, Schneidewin, Bethe und andere bestritten. Aber trotz der Knappheit des Berichts hätte der Dichter neben dem Selbstmord der Epikaste die Blendung des Oidipus, wenn er sie gekannt hätte, wohl kaum verschwiegen[103]). Unter den ἄλγεα, die Epikaste ihm zurückläßt, kann sie doch unmöglich mit einbegriffen sein.

Das zweite Zeugnis ist das des Hesiod. Das Geschlecht der Heroen, so berichtet dieser Ἔργα 161 ff., ist in zwei großen Kriegen zu Grunde gegangen, vor Theben und vor Troia:

καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλωι Θήβηι, Καδμηίδι γαίηι,
ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
εἰς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο.

Also um die Herden des Oidipus, μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο [104]) war der Krieg entbrannt, wie der troische Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο. Wer die Worte ohne Voreingenommenheit liest, kann sie doch nur so verstehen, daß ein feindliches Volk die Herden des Oidipus, der natürlich noch lebend zu denken ist, rauben wollte, daß Oidipus und die Seinen dies zu hindern suchten, und daß sich daraus ein großer und verderblicher Krieg entspann, der um die Mauern Thebens herum ausgefochten wurde. Wer aber die Worte, wie es meines Wissens allgemein geschieht, auf den Zug der Sieben bezieht, der ist genötigt, dem Hesiod eine große Ungeschicktheit und Unklarheit des Ausdrucks zuzutrauen. Denn daß unter μῆλα Οἰδιπόδαο der Besitz des thebanischen Landes und die Königsherrschaft verstanden werden soll, ist doch eine starke Zumutung, und ehe er sich zu einer solchen exegetischen Gewaltmaßregel entschließt, hat der Interpret die Pflicht, zu prüfen, ob sich die Worte nicht in ihrem eigentlichen Sinne verstehen lassen. Dem steht aber, soviel ich sehen kann, nichts im Wege als leere Vorurteile. Im Gegenteil, Herdenraub ist ein häufiges episches Motiv, und wie sich daraus ein blutiger Krieg entwickeln kann, zeigt z. B. die Nestorerzählung im Λ der Ilias V. 671 ff.:

ὁπότ' Ἠλείοισι καὶ ἡμῖν νεῖκος ἐτύχθη
ἀμφὶ βοηλασίηι [105]).

Schwerlich aber waren diese Herdenräuber Argiver, wovon ja auch im Hesiodtext kein Wort steht, sondern ein Nachbarvolk, entweder vom Festlande oder von Euboia (wir werden später sehen, daß Tydeus ursprünglich dorthin gehört). Indessen weitaus am nächsten liegt es, an Thebens alte Erbfeinde, die Minyer von Orchomenos, zu denken. Die spätere Sage läßt diese von Herakles bezwungen werden, nachdem Theben ihnen jahrelang tributpflichtig gewesen war; denn der Minyerkönig Erginos hatte Theben

belagert und zur Ergebung gezwungen, worauf es ihm zwanzig Jahre lang jährlich einen Tribut von hundert Rindern zahlen mußte[106]. Auch hier haben wir also eine Belagerung von Theben wie bei Hesiod, wenn sie auch anders, nämlich durch den Todschlag des Klymenos, des Erginos' Vater, motiviert war, aber auch hier besteht der Preis aus Herden. Und nun hat sich, wie wir bereits oben S. 109 sahen, bei Pherekydes die Nachricht erhalten, daß zwei Söhne des Oidipus, Phrastor und Laonytos, von den Minyern und Erginos getötet worden seien, und zwar noch zu Lebzeiten des Oidipus. Dies mit der Hesiodstelle zu kombinieren ist nicht nur erlaubt, sondern geboten, wenigstens soweit hier ein Krieg des Oidipus mit den Minyern indirekt bezeugt ist. Denn die beiden Söhne gehören einem jüngeren Stadium an, in dem der Anagnorismos nicht, wie in der Nekyia, unmittelbar auf die Vermählung mit der Mutter gefolgt war. Wie dieser dann später, als die in Blutschande erzeugten Söhne gefallen waren, eingeleitet wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln; doch wäre der Gedanke Schneidewins an einen Traum des Laios oder ein Orakel des Teiresias, den er nur nicht zur Erläuterung der Odysseestelle hätte vorschlagen sollen, für dieses zweite Stadium des Mythos gar nicht übel, obgleich er vor Gruppes Augen keine Gnade gefunden hat[107]. Ob nun in der dem Hesiod bekannten Form der Sage vom Minyerkriege schon diese beiden Söhne des Oidipus vorkamen oder nicht, läßt sich nicht entscheiden und ist auch gleichgültig; denn daß ihre Teilnahme an dem Kampf keine notwendige Voraussetzung für die Sage bildet und diese auch sehr wohl ohne sie denkbar ist, bedarf keines Beweises. Die Hauptsache aber ist, daß, wie sich gezeigt hat, nichts uns berechtigt, in die Worte Hesiods den Krieg der Sieben und den Bruderzwist zwischen Eteokles und Polyneikes hineinzulesen. Hingegen erschien dem Dichter der Kampf der Minyer mit Theben als ein so blutiges und wichtiges Ereignis, daß er ihn zu dem trojanischen Krieg in Parallele setzte, und seine Worte lehren weiter, daß auf beiden Seiten mächtige und starke Bundesgenossen mitgekämpft haben müssen. Den Zug der Sieben hingegen schätzte Hesiod niedriger ein oder er ignorierte ihn. Das konnte er aber nur dann, wenn diese Sage zu seiner Zeit in Boiotien noch nicht populär war. Ich bitte dies für unser nächstes Kapitel im Auge zu behalten.

Das dritte Zeugnis endlich schließt sich an die Hesiodstelle vortrefflich an und bestätigt in erfreulicher Weise unser Ergebnis.

In den Ἆθλα ἐπὶ Πατρόκλωι heißt es, als Epeios sich zum Faustkampf gemeldet hat, Ψ 676 ff.:

Εὐρύαλος δέ οἱ οἶος ἀνίστατο, ἰσόθεος φώς,
Μηκιστῆος υἱὸς Ταλαϊονίδαο ἄνακτος,
ὅς ποτε Θήβασδ' ἦλθε δεδουπότος Οἰδιπόδαο
ἐς τάφον· ἔνθα δὲ πάντας ἐνίκα Καδμεΐωνας.

Der Eiertanz, den antike und moderne Interpreten[108]) aufführen, um dieses unschätzbare Zeugnis dadurch zu entwerten, daß sie es mit der später herrschenden Sagenform in Einklang zu bringen versuchen, ist beinah lustig zu beobachten. Hat sich doch selbst Welcker dazu verleiten lassen, δεδουπότος mit ἐς τάφον zu verbinden, »nachdem er ins Grab gesunken war«, ein Einfall, den Bethe, statt ihn unter die kleinen Irrtümer großer Männer zu registrieren, sehr schön findet[109]). Da ist doch der in den Scholien AT überlieferte Einfall eines Grammatikers noch besser, Oidipus habe sich, da er seine Leiden nicht mehr zu ertragen imstande gewesen sei, in selbstmörderischer Absicht in einen Abgrund gestürzt: ἢ κατεκρήμνισεν ἑαυτόν· καὶ γὰρ οὗτος ὁ θάνατος μετὰ ψόφου A. ἢ ὡς ὑπερπαθήσαντος καὶ ῥίψαντος ἑαυτὸν ἐξ ὕψους T. Daß die Schulmeister δεδουπότος einfach für τεθνηκότος nahmen und Apollonios es infolge dessen I 1304. IV 557 in diesem Sinn gebraucht, ist Schulmeisterart. Natürlich hat einzig und allein Aristarch Recht, wenn er nach festem homerischem Sprachgebrauch übersetzte: »als Oidipus im Kampfe gefallen war«[110]). Das schließt einerseits die Blindheit aus, stimmt also zur Nekyia, und setzt andererseits voraus, daß Oidipus in einen Krieg verwickelt war, stimmt also zu Hesiod. Und es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß derselbe Krieg gemeint ist wie dort, der mit den Minyern. Wenigstens der mit den Sieben ist absolut ausgeschlossen; denn in diesem konnte Oidipus selbstverständlich nicht Partei nehmen, geschweige denn mitkämpfen.

Weiter lernen wir aus dieser Iliasstelle, daß dem im Kampf gefallenen Oidipus, der, wie Bethe sehr treffend bemerkt, einst eine viel größere Heldengestalt gewesen sein muß, als er in der uns faßbaren Überlieferung erscheint, Leichenspiele gefeiert wurden, die zur Zeit der Abfassung der Ἆθλα ἐπὶ Πατρόκλωι ebenso berühmt gewesen sein müssen wie die Leichenspiele des Pelias. Allerdings setzen nun die fraglichen Verse nicht nur den Kampf der Sieben, sondern auch den Zug der Epigonen voraus, da sie

das auf letzterem beruhende intime Freundschaftsverhältnis zwischen Euryalos und Diomedes kennen; denn der Dichter fährt fort V. 681 f.:

τὸν μὲν Τυδεΐδης δουρικλυτὸς ἀμφεπονεῖτο,
θαρσύνων ἔπεσιν, μέγα δ' αὐτῶι βούλετο νίκην κτλ.

Aber da dies wieder den Tod des Oidipus in der Schlacht vollständig ausschließt, so folgt daraus, daß der Sieg des Mekisteus bei des Oidipus Leichenspielen einer älteren Sagenform entlehnt ist, deren Widerspruch mit der ihm geläufigen der Verfasser nicht wahrgenommen hat. War nun dieser Mekisteus[111]), der, wie sich unten zeigen wird[112]) zu den Sieben der Thebais gehört, schon in dieser älteren Sage ein Sohn des Talaos und somit in Argos oder Sikyon zu Hause, — wie wir vorläufig annehmen wollen, obgleich sich uns im nächsten Kapitel noch eine andere Wahrscheinlichkeit eröffnen wird — so setzt dies ein freundliches Verhältnis zwischen Argos oder Sikyon und Theben voraus. Dieselbe Anschaunng aber liegt der bei Pherekydes überlieferten Sagenform zu Grunde, daß die Gemahlin des Oidipus, und folglich, wie wir oben (S. 109 f.) gesehen haben, auch seine Mutter, eine Tochter des Sthenelos und mithin eine Schwester des Eurystheus war.

Von Oidipus' Bestattung in Theben hatte nach den Scholia Townleyana auch Hesiod erzählt Ψ 679: καὶ Ἡσίοδος δέ φησιν ἐν Θήβαις αὐτοῦ ἀποθανόντος Ἀργείαν τὴν Ἀδράστου σὺν ἄλλοις ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κηδείαν τοῦ Οἰδίποδος (fr. 35 Rz.). Ein freundlicher Zufall hat es gefügt, daß ein trümmerhafter Rest des Gedichts, auf das sich der Scholiast bezieht, gerade während der Drucklegung ans Tageslicht getreten ist. Er steht auf einem Papyrosfetzen des zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhunderts, den die Società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto erworben und soeben veröffentlicht hat[113]). Was schon Vitelli mit einer gewissen Reserve vermutet hatte, ist durch Wilamowitz zur Evidenz gebracht; es handelt sich um ein Stück aus Hesiods Eoeen, und zwar haben wir es mit den Resten von zweien zu tun; von der ersten ist der Schluß, von der zweiten der Anfang erhalten. Diese betrifft Lysidike, die Gattin des Elektryon und Mutter der Alkmene[114]), jene Argeia, wie jeder, der das oben ausgeschriebene Iliasscholion im Gedächtnis hat, sofort erkennt. Die Reste sehen so aus:

ʼΑλκμάονα π⟨οιμέ⟩να λα⟨ῶν⟩
ους Καδμηΐδες ἑλκεσίπε⟨πλοι⟩
εὐαν⟩θές τε δέμας εἰσάντα ἰδοῦ⟨σαι
ταφὰς πολυκηδέος Οἰδιπό⟨δαο
. . . ενουκ. ṭịνουπ̣ο̣ . . . . ρ̣ι·
ἥρωε⟩ς Δαναοὶ θεράποντες Ἄρη⟨ος
ι̣ Πολυνείκεϊ ηṭαφο . . .
Ζηνὸς παρὰ θέσφατα [115]).

Ich wage keine Herstellung, aber klar ist, daß V. 2, 3 von den Thebanerinnen die Rede ist, die die Schönheit der Argeia bewundern und V. 5—7 von dem Feldzug des Polyneikes und seinem unglücklichen Ausgang, jedoch ganz prägnant und proleptisch. Aber Schwierigkeit macht in V. 1 der Name des Alkmaion. Soll auch er, der kleine Knabe, zu den im Iliasscholion erwähnten ἄλλοι gehört haben, die die Argeia nach Theben begleiteten? Oder war vorher von Amphiaraos oder Eriphyle oder beiden die Rede, sei es, daß sie auch an der Bestattung des Oidipus teilnahmen, sei es, daß nur ihr verwandtschaftliches Verhältnis zu Argeia berührt war, und wurde bei dieser Gelegenheit auch proleptisch auf ihren Sohn Alkmaion hingewiesen? Man wird sich, wie ich glaube, unbedenklich für die zwei Alternative entscheiden dürfen, namentlich wenn Diels richtig ποιμένα λαῶν ergänzt hat. Aus dem Iliasscholion geht aber ferner hervor, daß Argeias Anwesenheit besonders hervorgehoben war, wie sich ja von selbst versteht, wenn ihr die Eoee galt. Nur um Argeias Willen war also die Leichenfeier des Oidipus erwähnt. Die Hauptfrage ist nun: war Argeia damals schon mit Polyneikes vermählt? Das würde voraussetzen, daß der Bruderzwist schon bei Oidipus' Leben ausgebrochen und Polyneikes schon damals freiwillig oder unfreiwillig in die Verbannung gegangen sei. Das läuft nicht nur aller Tradition zuwider, sondern läßt sich auch schwer ausdenken. Also komme ich zu dem Schluß: nach der Eoee haben sich Argeia und Polyneikes bei der Bestattung des Oidipus zum ersten Mal gesehen und ineinander verliebt. Das wird aber kaum auf älterer epischer Tradition beruhen, sondern eine freie Erfindung des Eoeendichters sein, der dafür keine andere Grundlage zu haben brauchte, als jene Iliasstelle über die Leichenspiele des Oidipus. Für die ältere Sagenform gewinnen wir also aus dieser Eoee nichts, zumal sie schon den Polyneikes kennt.

Indessen bedarf es auch keiner weiterer Belege, da die drei angeführten Zeugnisse sich zu einem festen Ring zusammenschließen. Wir wissen jetzt, was für ἄλγεα es sind, von denen die Odyssee spricht, ein langer blutiger Krieg. Aus der Öde des Waldgebirges sind sie aufs Schlachtfeld versetzt. Der ganze Mythos ist heroisiert worden.

IV. Kapitel.

Eteokles und Polyneikes und der Bruderkrieg.

In eine ganz neue Phase tritt der Oidipus-Mythos, sobald der blutschänderischen Ehe von Mutter und Sohn das brudermörderische Paar Eteokles und Polyneikes entsprießt. Aber dieses Paar ist mit der Sage von dem Zug der Sieben aufs engste verwachsen; es steht und fällt mit diesem und hat nur in ihm seine mythologische Lebensberechtigung. Wir rühren damit an eins der kompliziertesten Probleme der griechischen Heldensage, und obgleich die Zeit für dessen definitive Lösung noch nicht gekommen zu sein scheint, vielleicht überhaupt nie kommen wird, können wir doch nicht umhin, zu ihm Stellung zu nehmen.

An sich liegen drei Möglichkeiten vor. Die erste: nach dem ethischen Gedanken, den Aischylos Ag. 758 ff. so formuliert hat: τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, σφετέραι δ' εἰκότα γένναι schafft die weiterbildende Sage das im Wechselmord endende Söhnepaar und erdichtet als Rahmen für diesen Wechselmord den Zug der Sieben[1]). Die zweite: Eteokles und Polyneikes haben wirklich gelebt, und die Sage vom Krieg zwischen Argos und Theben beruht, wenn auch poetisch ausgeschmückt, auf historischer Grundlage; denn an sich ist es doch sehr wohl denkbar, daß sich einmal ein thebanischer Kronprätendent mit dem Königshaus von Argos verschwägert und mit dessen Hilfe seine Ansprüche durch einen Feldzug geltend gemacht hat. Die dritte: der Feldzug ist in dem eben bezeichneten Sinne historisch, aber Eteokles und Polyneikes und ihr Wechselmord sind frei erfunden, um dies Ereignis mit dem Oidipus-Mythus zu verknüpfen.

Betrachten wir zunächst die Namen der Helden: Ἐτεοκλῆς und Πολυνείκης. Sie klingen durchaus episch, und so wird man geneigt sein, auch ihre Träger mit Andromache, Nausikaa, Astyanax und anderen Gebilden der epischen Phantasie auf dieselbe Stufe zu stellen. Indessen liegt in Ἐτεοκλῆς nichts, was auf den Bruderzwist hindeutet, und da denselben Namen ein König des be-

nachbarten Orchomenos trägt, dem die Stiftung des Charitenkults zugeschrieben wird[2]), so scheint es sich bei ihm nicht um freie Erfindung, sondern um Verpflanzung zu handeln, wie bei Teiresias (s. S. 69). Aufs neue wird dann derselbe Name in der leichten Umbildung zu Ἐτέοκλος auch auf einen der sieben argivischen Heerführer übertragen (Aisch. Ἑπτ. 457). Πολυνείκης hingegen ist offensichtlich ein redender Name, der im Hinblick auf den Bruderzwist und Brudermord frei erfunden ist[3]).

Aber unmöglich kann auch der Krieg zwischen Argos und Theben ein reines Phantasiebild sein. »Wirkliche Prüfung der uns erhaltenen Überlieferung, wie sie Berg und Fluß, Stein und Pergament, Lied und Bild darbietet, gestattet keinen anderen Schluß, als daß der erste Kriegszug auf unserem Erdteil, von dem wir Kunde haben, von den Heroen von Sikyon und dem »Argos« wider Theben unternommen ist und mit einer Niederlage endete, die sich im Gedächtnis der Menschen als der Untergang der Sieben erhalten hat« schrieb Wilamowitz vor mehr als zwanzig Jahren (Herm. XXVI 1891 S. 240). Und auch Eduard Meyer kommt zu dem Schluß: »Die Ausbildung der Sage hat sich in Kleinasien vollzogen .... Aber geschichtliche Tatsachen müssen ihr zugrunde liegen. Es ist sehr begreiflich, daß die argivischen Fürsten den Versuch gemacht haben, ihre Macht über Mittelgriechenland auszudehnen« (Gesch. d. Altertums II S. 189 § 123). Mir scheinen für die historische Grundlage vor allem zu sprechen: die Gräber der Sieben und die mit ihnen verbundenen Kulte. Von dem Grab der Oidipus-Söhne (Paus. IX 18, 3), das jünger sein wird, sehen wir zunächst ab. Aber in thebanischer Erde ruht Tydeus (Il. Ξ 114) neben seinem Überwinder Melanippos[4]), Amphiaraos, den bei Knopia oder Harma die Erde verschlungen hat, waltet in Oropos als chthonischer Gott und besitzt in Rhamnus und vor Theben Filialen, Adrastos' Grab zeigt man in Megara und Sikyon (Paus. I 43, 1. Schol. Pindar Nem. IX 30. Herod. V 67). Auf der Paßhöhe bei Eleutherai und vor allem in Eleusis sind die Gräber der gefallenen Argiver[5]); Legenden, die sich zum Teil widersprechen, aber gerade dadurch die Ehrwürdigkeit der Tradition von jenem Kriege beweisen, indem der Besitz eines solchen Grabes als Ruhmestitel galt. Eine freie poetische Erfindung ist für solchen tiefeingewurzelten Glauben ein viel zu gebrechliches Gerüst.

Aber Schwierigkeit entsteht allerdings. War dieser Feldzug der Argiver ein so hochberühmtes Ereignis, wie kommt es dann, daß ihn

Hesiod in der oben S. 113 besprochenen Stelle seiner Ἔργα völlig ignorieren und als den blutigsten Kampf, den Theben zu bestehen hat, den von Oidipus um die geraubten Rinder geführten bezeichnen kann? Ich sehe aus diesem Dilemma nur einen Ausweg. Wohl steckt in der Sage von dem Zuge der Sieben gegen Theben ein historischer Kern, aber dieser Krieg war nur einer von den vielen, die die gewaltige Kadmeia in der mykenisch-kretischen Periode, also in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends zu bestehen hatte. Abgesehen von den beständigen Kämpfen mit der minyschen Rivalin Orchomenos, die mit deren Niederwerfung endeten, hören wir von Kriegen mit Phlegyern und Teleboern, Encheleern und Chalkidiern [6]). Mehrere solcher Kriege hat die Sage zu dem grandiosen Gesamtbild zusammengefaßt, dessen grundlegende poetische Gestaltung die Thebais Homers gewesen ist. Denn auch der Sagenstoff der Thebais kann so im Mutterland nicht entstanden, er muß in Ionien umgemodelt sein. Darüber ist man sich heute wohl allgemein einig. Ein besonders durchschlagendes Argument dafür sind die sieben Tore, die sich diese Sage auf den ganzen Mauerring verteilt denkt, während sie, wenn sie überhaupt existiert haben, hintereinander gelegen haben müssen, wie die neun Tore des athenischen Pelargikons [7]). War aber ursprünglich der Argiverfeldzug nur einer von vielen Kriegen, den erst das ionische Epos aus der Reihe der übrigen hervorgehoben hat, so begreifen wir, daß Hesiod von einem anderen Krieg, dem des Oidipus, als dem blutigsten Feldzug der Thebaner sprechen konnte.

Zugunsten dieser Hypothese darf auch geltend gemacht werden, daß zwei der größten Helden der Thebais von Haus aus gar keine Peloponnesier, sondern erst durch Verschwägerung künstlich dazu gestempelt sind, Tydeus und Amphiaraos. Und manches spricht dafür, daß sie nicht immer Vasallen oder Verbündete des Adrastos, sondern ursprünglich selbständige Heerführer gewesen waren. Allerdings bedarf es, um dies zu zeigen, eines kleinen Umwegs. In der unter dem Namen des Sallustios überlieferten Hypothesis der Sophokleischen Antigone lesen wir: Μίμνερμος δέ φησι τὴν μὲν Ἰσμήνην προσομιλοῦσαν Θεοκλυμένωι ὑπὸ Τυδέως κατὰ Ἀθηνᾶς ἐγκέλευσιν τελευτῆσαι. Dieser Vorgang ist bekanntlich auf einer korinthischen Vase des Louvre (Abb. 32) dargestellt, die ich hier nach einer der Freundlichkeit Pottiers verdankten Photographie zum ersten Male genau publizieren kann [8]). Der nackt auf einem breiten Lager liegenden Ismene stößt Tydeus das Schwert in die



Abb. 32. Korinthische Amphora im Louvre.

Brust, während ihr Buhler Periklymenos feige entflieht. Ein berittener Knappe des Tydeus, Klytos, schließt, natürlich außerhalb des Hauses zu denken, links die Szene ab. Etwas abweichend war derselbe Vorgang auf einem aus dem Perserschutt stammenden attischen Skyphos dargestellt, dessen beide hierher gehörigen Fragmente ich nach Graefs Vasen von der Akropolis I Taf. 29, 603 hier abbilde (Abb. 33), nur daß ich abweichend von ihm und Richards das Fragment *c* links von *b* stelle. Ismene scheint hier auf dem Bette zu knieen; die erhobene Linke berührte wohl flehend die



c

Wange des Tydeus, während ihre andere Hand von diesem mit festem Griff gepackt wird. Mit der Rechten wird Tydeus drohend das Schwert erhoben haben. Von Periklymenos, der merkwürdigerweise auch hier, wie auf der korinthischen Vase, weiß gemalt war[9], ist nur die linke Hand mit dem Rest einer Lanze erhalten. Er wird nach links entflohen sein, aber den Kopf nach rechts zurückgewandt haben. Den Rest seiner Namensbeischrift (N∃M) hat der erste Herausgeber G. C. Richards (J. H. St. XIII p. 282) richtig auf Fragment *c* erkannt, aber versäumt, ihn mit der erwähnten linken Hand zu kombinieren, worauf schon die Linksläufigkeit hätte führen müssen[10]. Natürlich war der Abstand der beiden Fragmente



b

Abb. 33. Fragmente eines attischen Skyphos.

beträchtlich größer als auf unserer Abbildung, wo sie aus ökonomischen Rücksichten zusammengerückt werden mußten. Ich habe auch auf der attischen Vase den Namen des fliehenden Liebhabers stillschweigend zu Periklymenos (nicht Theoklymenos) ergänzt; denn es dürfte wohl heute nicht mehr bestritten werden, daß er diesen Namen auch bei Mimnermos führte, daß aber in der Hypothesis der aus der Schullektüre bekannte Name des Sehers der Odyssee den verschollenen Periklymenos verdrängt hat[11]).

Die hier literarisch bezeugte und durch zwei Bildwerke illustrierte Sage muß außerordentlich früh vergessen worden sein. Zwar wollte sie G. Körte auch auf einer etruskischen Urne erkennen, die ich nach seiner Publikation[12]) hier wiederhole (Abb. 34). In der Tat scheint die Darstellung auf den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit mit der korinthischen Vase zu haben. Aber tatsächlich nur auf den ersten Blick. Bei näherem Zusehen bemerkt man, daß die Ähnlichkeit sich im Grunde auf den mit gezücktem Schwerte heranstürmenden Jüngling beschränkt, also auf einen in der antiken Kunst unzählige Male vorkommenden Typus, sowie darauf, daß die bedrohte Frau hier gleichfalls nackt ist und auf einem Ruhebett liegt. Alles übrige hingegen paßt nicht: weder die beiden erschreckten Dienerinnen — denn Ismene wird doch nicht in Gegenwart ihrer Zofen mit Periklymenos gebuhlt haben — noch der mit dem Gesicht nach unten am Boden liegende Tote — denn Periklymenos entkommt. Ebenso ist bei den beiden symmetrischen Eckfiguren jeder Gedanke an Periklymenos ausgeschlossen: der eine ist offenbar der Knappe, der andere bärtige ein älterer Gefährte der jugendlichen Hauptfigur. Mag man nun auch den etruskischen Urnenarbeitern in bezug auf Einfügung und Auslassung von Figuren noch so großen Spielraum zubilligen, hier würden die zugesetzten Figuren der vorausgesetzten Situation doch gar zu sehr widersprechen und die Auslassung des Periklymenos geradezu unbegreiflich sein. Die richtige Deutung liegt ziemlich nahe: Menelaos und Helena in der Nacht von Troias Fall, entsprechend dem Iliupersis-Fragment in der Odyssee θ 517 f:

αὐτὰρ Ὀδυσσῆα προτὶ δώματα Δηιφόβοιο
βήμεναι ἠύτ' Ἄρηα σὺν ἀντιθέωι Μενελάωι.

In der Mitte Menelaos und Helena; am Boden der getötete Deiphobos, links ein Schildknappe des Menelaos, rechts Odysseus.

Damit fällt das einzige Zeugnis fort, das man für das Fortleben dieser Sage über das sechste Jahrhundert hinaus hätte

geltend machen können. Nur in den Versen des Mimnermos lebt die Erinnerung an sie weiter; wir aber haben selbst von diesen Versen nur ein kurzes Referat, das nicht erraten läßt, in welchem Zusammenhang dort der Sage gedacht war. Freilich hat Bruhn in der Vorrede zu seiner schönen Antigone-Ausgabe S. 5 aus den Worten τὴν μὲν Ἰσμήνην den Schluß gezogen, daß Mimnermos auch von Antigone etwas erzählt haben müsse und also in der Hypothesis hinter τελευτῆσαι eine Lücke gewesen sei. Indessen bündig ist dieser Schluß nicht; denn es wäre doch auch möglich,

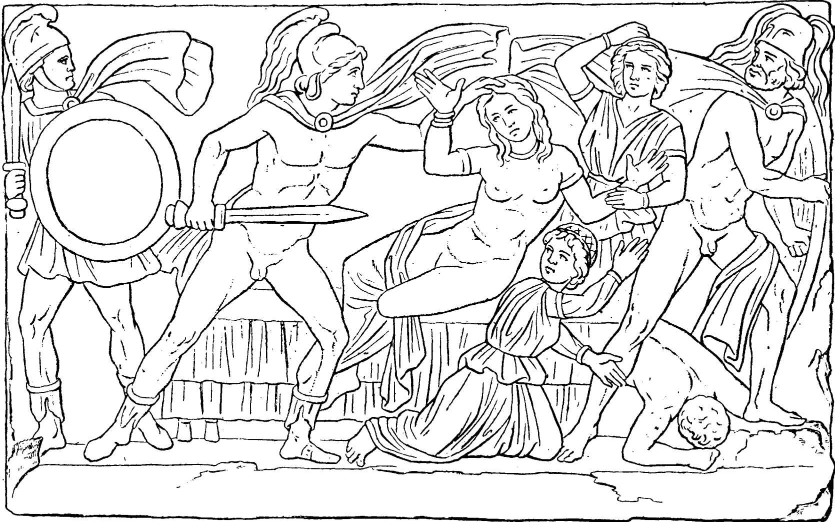


Abb. 34. Etruskische Urne.

daß Sallustios fortgefahren hätte: τῆς δὲ Ἀντιγόνης οὐδὲ μέμνηται. Und wer den Zusammenhang erwägt, wird dies sogar für sehr wahrscheinlich halten. Vorher war berichtet, was Ion von beiden Schwestern erzählt (ἀμφοτέρας-καταπρησθῆναι): hätte auch Mimnermos von beiden gesprochen, so würde man erwarten, daß Antigone als die Titelheldin voranstünde und nicht die Deuteragonistin Ismene. Und weil eben aus dem zweiten Satzglied nichts zu lernen war, hat es ein Epitomator oder ein Abschreiber weggelassen. Es ist also keineswegs gesagt, daß Mimnermos die Geschichte im Zusammenhang mit dem Zuge der Sieben erzählt hatte. Wenn ich das früher selbst geglaubt habe[13]), so muß ich es jetzt entschieden bestreiten. Während der Belagerung kann

sich Tydeus doch nicht heimlich in die Stadt geschlichen haben, wie Odysseus zum Raub des Palladions, und wer dies für möglich hält, den wird der berittene Schildknappe des Tydeus belehren, daß die Szene so nicht gedacht sein kann. Ebenso undenkbar ist es, daß Tydeus bei seiner berühmten, dreimal in der Ilias erzählten Gesandtschaft, auf die wir gleich näher eingehen müssen, ins Zimmer der Königstochter eingedrungen sei, um sie zu ermorden. Im Rahmen des Kriegszugs der Sieben ist der Vorgang nur so möglich, wie er bei Pherekydes erzählt war, fr. 48 (Schol. Eur. Phoen. 53): Ἰσμήνη, ἣν ἀναιρεῖ Τυδεὺς ἐπὶ κρήνης, καὶ ἀπ' αὐτῆς ἡ κρήνη Ἰσμήνη ἐκλήθη. Das ist deutlich eine Parallele zu Achilleus und Polyxena und offenbar dieser Sage nachgebildet, und zwar doch wohl zum Zweck, den Vorgang in die Kriegsgeschichte einzureihen, in die er ursprünglich gar nicht gehört; die Buhlschaft mit Periklymenos mußte dann natürlich eliminiert werden. Vermutlich geht diese Umgestaltung auf das Epos, also die Thebais, zurück. Die Vasen indessen, auf denen man sie hat erkennen wollen, stellen wohl alle Achilleus und Polyxena vor[14]).

Der alte von Mimnermos berichtete und auf den beiden Vasen illustrierte Mythos war somit von dem Zuge der Sieben völlig unabhängig. Selbst das ist ungewiß, ob Ismene in dieser Sage bereits als Tochter des Oidipus gedacht ist. Denn offenbar ist sie ursprünglich, wie die Dirke der Antiopesage, die Eponyme einer Quelle oder vielmehr eines Brunnen, der freilich nur durch Pherekydes, aber durch diesen doch wohl genügend bezeugt ist und dessen Stelle naturgemäß in der Nähe des Flusses Ismenos zu suchen sein wird[15]). Wir haben also an den Bericht des Sallustios über die Erzählung des Mimnermos ohne jede Voraussetzung heranzutreten, dafür aber jedes Wort ernsthaft zu erwägen. Tydeus vollbringt die an sich verächtliche Tat eines Mädchenmordes κατὰ Ἀθηνᾶς ἐγκέλευσιν, also nicht etwa aus eigenem Antrieb. Fernzuhalten ist daher der sentimentale Gedanke, als ob Tydeus selbst mit Ismene ein Liebesverhältnis gehabt hätte und ihre Untreue bestrafen wollte. Vielmehr handelt er auf Gebot der Athena. Zu dieser Göttin muß er also in naher Beziehung gestanden haben, und dies Verhältnis ist überhaupt für ihn charakteristisch und von der Sage zu allen Zeiten festgehalten worden; nicht nur, daß ihm Athena nach den später genauer zu besprechenden Iliasstellen (Δ 390. Ε 495 ff. Κ 285 ff.) im Kriege stets schützend zur

Seite steht, wie dem Herakles, Perseus, Bellerophon u. a., sie wollte ihn sogar, wie Kalypso den Odysseus, zum unsterblichen Gott machen, hätte nicht sein blutdürstiges Gebahren sie mit Schaudern erfüllt und ihren Entschluß umgestoßen. Diese bei den Mythographen in zweifacher Brechung vorliegende Sage[16]) geht sicherlich in sehr alte Zeit zurück und war in einer der beiden Fassungen gewiß in der Thebais erzählt (s. unten). Aus dieser Sage aber darf nach zahlreichen Analogieen geschlossen werden, daß Tydeus in irgendeiner Gegend, und zwar der, wo er ursprünglich zu Hause ist, wirklich als Gott oder als göttlicher Heros in Kultgemeinschaft mit Athena verehrt wurde, wie Erichthonios in Athen, und wenn jene unmenschliche Grausamkeit darin besteht, daß er das Hirn seines Feindes Melanippos schlürft oder wie ihm bei Euripides im Meleager prophezeit wird, fr. 537:

εἰς ἀνδροβρῶτας ἡδονὰς ἀφίξεται
κάρηνα πυρσαῖς γένυσι Μελανίππου σπάσας,

so ist auch der weitere Schluß nicht zu kühn, daß dieser Gott oder Heros Tydeus einst mit Menschenopfern verehrt wurde, sein Kult also uralt gewesen sein muß.

Wir verfolgen aber vorläufig diese Spur nicht weiter, sondern wenden uns zu Ismene. Wenn Athena sie durch ihren Heros Tydeus töten läßt, so muß die Göttin einerseits irgendwelchen Anspruch auf das Mädchen haben, andererseits durch deren Liebesverhältnis zu Periklymenos beleidigt sein. Auch hierfür bietet sich wieder nach Analogie zahlreicher Sagen ungesucht die Erklärung: Ismene muß Priesterin oder Tempeldienerin der Athena gewesen sein. Das wäre dann, wenn der Ort des Mythos von Anfang an Theben war, was wegen des Namens Ismene doch weitaus das wahrscheinlichste ist[17]), die Athene Ὄγκα, auf deren Zusammenhang mit Onchestos, dem Hauptsitz des boiotischen Poseidonkults, Wilamowitz treffend hingewiesen hat[18]). Periklymenos aber, Ismenes Buhle, ist ein Sohn des Poseidon: ἐναλίου θεοῦ Περικλύμενος παῖς heißt er bei Euripides (Phoin. 1156 f.). Derselbe Periklymenos ist aber durch seine Mutter Chloris auch Enkel des Teiresias, nach der von Bethe (a. a. O. S. 60) mit Recht als echt und alt angesehenen Genealogie, die in den Pindarscholien (Nem. IX 57) steht: υἱὸς Ποσειδῶνος καὶ Χλωρίδος τῆς Τειρεσίου, wozu bestätigend das Zeugnis des Peisandros[19]) tritt (Schol. Phoin. 834). Entweder ließ ihn also die Sage bei seinem Großvater in Haliartos oder Orchomenos[20]) aufwachsen oder sie hat ihn zugleich mit

diesem früh nach Theben verpflanzt (s. S. 69). Auch als Periklymenos in die Heraklessage eintritt, nach Pylos versetzt und zum Neliden gestempelt wird, behält er Poseidon wenigstens als Großvater bei[21]) — es ist genau dasselbe Verhältnis wie in dem Stemma: Poseidon, Aigeus, Theseus —, und Chloris bleibt seine Mutter; auch bezeichnet die Nekyia λ 283 ausdrücklich Orchomenos als ihre Heimat, gibt ihr aber statt des Sehers Teiresias den König Amphion zum Vater[22]). Oder fassen wir hier voreilig zwei verschiedene Entwicklungsstufen in eine zusammen, und spielte auch der Kampf zwischen Herakles und Periklymenos ursprünglich auf boiotischer Erde, ehe er nach Pylos verpflanzt wurde? Für unsere gegenwärtige Untersuchung kommt es hierauf nicht an; wichtig aber ist, daß in den Eoeen, die für uns das älteste Zeugnis[23]) für diesen Kampf sind, wiederum Athena als Feindin des Periklymenos erscheint: βουλῆι Ἀθηναίης wird er in Gestalt einer Biene von Herakles erschossen. Diese dem Periklymenos von Poseidon verliehene Gabe der Verwandlung[24]) würde nun auch für die Sage von seinem Liebesverkehr mit Ismene vorzüglich passen. Verwandelt würde er sich der Athenapriesterin unbemerkt nähern, verwandelt dem ins Schlafgemach der Ismene eingedrungenen Tydeus entrinnen können. Die Vasenmaler haben, wie es scheint, darauf verzichtet, diese Verwandlung anzudeuten[25]).

Wir rekapitulieren: die Athenapriesterin Ismene wird von dem Poseidonsohn Periklymenos verführt und auf Geheiß der erzürnten Göttin von Tydeus getötet. Aus dem Bereich der Novelle erhebt sich der Stoff nun in eine höhere Sphäre; er tritt in die Klasse der Mythen, in denen der Konflikt der Athena- und Poseidonreligion zum Ausdruck kommt. Eine zwar nicht in allen Zügen genaue, aber doch immerhin eine Parallele ist die attische Sage von Alkippe und Halirrhothios[26]). Ihre Abweichungen sind im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß sie zum ἱερὸς λόγος des Gerichtshofs auf dem Areopag geworden ist, und daß in Ares ein neuer Faktor hinzutritt, der der thebanischen Sage fremd ist. Daher ist nicht die Athenapriesterin Aglauros selbst, sondern deren mit Ares erzeugte Tochter Alkippe, die Geliebte des Poseidonsohnes Halirrhothios; diese wird nicht verführt, sondern vergewaltigt; daher trifft die Rache auch nicht sie, sondern Halirrhothios. Einen besonderen Rächer braucht sich Athena hier nicht zu bestellen, da dieser schon in Ares gegeben ist. Dieser tritt überhaupt stark in den Vordergrund, aber das Fundament des

Mythos bleibt trotzdem der Gegensatz zwischen Athena- und Poseidondienst wie in der Ismenesage.

Es leuchtet nun ohne weiteres ein, daß Athena, wenn sie ihre schuldig befundene Priesterin bestrafen will, sich das Werkzeug ihrer Rache nicht aus weiter Ferne, aus Argos oder Aitolien herbeirufen wird. Hieraus folgt, daß Tydeus in größerer Nähe von Theben zu Hause sein muß. Eine vereinzelte, aber darum gerade unschätzbare Spur, auf die mich Bechtel aufmerksam gemacht hat, weist nach Euboia. Dort gab es nach der von Lolling entdeckten Artemision-Inschrift[27]) eine Ortschaft Tydeia, von der Tydeus kaum zu trennen sein wird. Er scheint also ursprünglich der für uns größtenteils noch im Nebel liegenden Götterwelt dieser auch religionsgeschichtlich so eminent wichtigen Insel anzugehören, und Tydeia, über dessen Lage sich leider aus der Inschrift nichts erschließen läßt, wird seine alte Kultstätte gewesen sein. Es mag nun Zufall sein, daß Tydeus bei Aischylos Ἑπτ. 375 ff. gerade am Proitidischen Tore angreift, durch das der Weg nach Chalkis führt, und daß an dieser Straße sein Grab und das seines Überwinders Melanippos gezeigt wurde[28]). Natürlich könnte das letztere junge von Aischylos beeinflußte Lokaltradition sein, aber daß auch die Ilias, wie bereits oben S. 120 bemerkt, ein Grab des Tydeus bei Theben kennt, spricht doch für das Alter der Tradition.

Bei dieser Sachlage scheint es recht naheliegend, daß Tydeus ursprünglich nicht als Vasall und Schwiegersohn des Adrast, sondern als selbständiger Heerführer und in eigener Sache gegen Theben zu Felde zog, — wenn mit Verbündeten, so mit solchen aus der näheren Nachbarschaft. Und da kommt vor allem der Amphiaraos von Oropos in Frage. Daß die Bewohner der Oropia oder Graike, welchen Namen Stephanos v. Byzanz bezeugt, desselben Stammes wie die Bewohner der gegenüberliegenden euböischen Küste und mit ihnen durch Kult und Sagen vielfach verbunden sind, hat Wilamowitz in einem berühmten Aufsatz gezeigt[29]). Die beiden Graikerfürsten Tydeus und Amphiaraos, so nehme ich an, haben einst miteinander verbündet, aber selbständig ohne die Fürsten von Argos und Sikyon einen Feldzug gegen Theben unternommen. Davon hat, wenn ich mich nicht sehr täusche, auch noch die spätere Sagenform deutliche Spuren bewahrt. Erstens haben Tydeus und Amphiaraos dieselben Gegner. Periklymenos, der nach der oben S. 121 ff. ausführlich behandelten

Ursage dem Schwert des Tydeus entronnen ist, schlägt den Amphiaraos in die Flucht und verfolgt ihn mit gezücktem Speer, bis Zeus die Erde mit dem Blitzstrahl spaltet und den Seher in ihrem Schoße birgt, Pindar Nem. IX 59 ff.:

ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῶι παμβίαι
Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν δ' ἅμ' ἵπποις,
δουρὶ Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατὰν
θυμὸν αἰσχυνθῆμεν. ἐν γὰρ
δαιμονίοισι φόβοις φεύγοντι καὶ παῖδες θεῶν[30]).

Andererseits wird Melanippos, der Überwinder des Tydeus, von Amphiaraos erschlagen. Wir haben diese uralte Sage schon oben gestreift, müssen aber hier etwas näher auf sie eingehen, da die in einigen wichtigen Punkten voneinander abweichenden Traditionen auch von mir selbst früher nicht genügend gewürdigt worden sind[31]).

Zunächst die Figur des Melanippos. Er genoß in Theben göttliche Ehren, was sich daraus ergibt, daß Kleisthenes, als er den Kult nach Sikyon übertragen will, erst die Erlaubnis der Thebaner einholen muß, Herodot V 67: πέμψας ἐς Θήβας τὰς Βοιωτίας ἔφη ἐθέλειν ἐπαγαγέσθαι Μελάνιππον τὸν Ἀστακοῦ· οἱ δὲ Θηβαῖοι ἔδοσαν. ἐπαγαγόμενος δὲ ὁ Κλεισθένης τὸν Μελάνιππον τέμενός οἱ ἀπέδεξε ἐν αὐτῶι τῶι πρυτανηίωι καί μιν ἵδρυσε ἐνθαῦτα ἐν τῶι ἰσχυροτάτωι[32]). Ob sich der thebanische Kult nur an das Grab an der chalkidischen Straße anschloß oder ob Melanippos auch in der Stadt ein Heroon besaß, ist unklar.

Seinem Namen nach gehört Melanippos in den Kreis des Poseidon[33]), und dazu paßt auch der Name seines Vaters Astakos, der »Hummer«[34]). Allerdings führt Aischylos die Abstammung beider auf die Sparten zurück, V. 412 ff.:

σπαρτῶν δ' ἀπ' ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης ἐφείσατο,
ῥίζωμ' ἀνεῖται, κάρτα δ' ἔστ' ἐγχώριος,
Μελάνιππος,

und offenbar unter dem Einfluß dieser Verse sagt Memnon περὶ Ἡρακλείας XIII. XIV 20 (FHG. III 536), wo er den Eponymen der bithynischen Stadt Astakos mit dem Vater des Melanippos identifiziert: ἀπό τινος τῶν λεγομένων Σπαρτῶν καὶ Γηγενῶν τῶν ἀπογόνων τῶν ἐν Θήβαις, Ἀστακοῦ τὴν κλῆσιν ἀνδρὸς γενναίου καὶ μεγαλόφρονος. Aber diesen selben κτίστης macht Arrian bei Steph. B. v. Ἄστακος zu einem Sohn des Poseidon und der

Nymphe Olbia. Dasselbe Schwanken auch für den thebanischen Astakos anzunehmen ist durchaus unbedenklich und hat namentlich für die nicht die geringste Schwierigkeit, die in Poseidon, wozu ich mich allerdings noch nicht überwinden kann, einen Gott der Erdentiefe sehen. Jedesfalls haben wir in Melanippos ein Gegenstück zu dem Poseidonsohn Periklymenos.

Einstimmig berichten nun unsere Gewährsmänner, daß dieser Melanippos den Tydeus erschlägt. So das Scholion Il. E 126, das in ABT die subscriptio ἱστορεῖ Φερεκύδης, im Genevensis ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς trägt[35]) (danach Schol. Pind. N. X 12, Schol. Lyk. 1066), Herodot V 67 (danach Pausanias IX 18, 2), Apollodor III 6, 8, 2, Statius Thebais VIII 716 ff., Serv. Aen. VI 479. Aber hinsichtlich des Todes des Melanippos gehen die Zeugnisse auseinander.

Nach den Iliasscholien und den von ihnen abhängigen Pindar- und Lykophronscholien sowie nach Pausanias (IX 18, 2), der in diesem Punkte seinen Herodot aus eigener mythographischer Gelehrsamkeit ergänzt, rächt Amphiaraos den Tydeus an Melanippos, indem er ihn erschlägt. Nur in den Pindarscholien ist der Zug erhalten, daß Tydeus selbst ihn darum bittet: ὃ δὲ πρὸς τὴν πληγὴν θυμήνας καθικέτευσε τὸν Ἀμφιάραον ἀνελεῖν τὸν Μελάνιππον καὶ προσαγαγεῖν αὐτοῦ τὴν κεφαλήν; daß er aber auf die gemeinsame Vorlage zurückgeht, scheint aus dem σφόδρα ἀγανακτῆσαι der Iliasscholien und dem καιρίως δακνόμενος ὑπὸ τῆς πληγῆς der Lykophronscholien zu folgen, Worte die dem πρὸς τὴν πληγὴν θυμήνας der Pindarscholien entsprechen, aber da die Bitte an Amphiaraos ausgelassen ist, jetzt keine rechte Beziehung mehr haben. Nach der anderen Version tötet der zu Tode getroffene Tydeus selbst den Melanippos, was an den Wechselmord der Oidipussöhne erinnert. So erzählt Apollodor III 6, 8, 5, aber in einem parenthetisch nachhinkenden Satz: Ἀμφιάραος δὲ αἰσθόμενος τοῦτο (die Athena, die sich mit der ἀθανασία naht), μισῶν Τυδέα ὅτι παρὰ τὴν ἐκείνου γνώμην εἰς Θήβας ἔπεισε τοὺς Ἀργείους στρατεύεσθαι, τὴν Μελανίππου κεφαλὴν ἀποτεμὼν ἔδωκεν αὐτῶι (τιτρωσκόμενος δὲ Τυδεὺς ἔκτεινεν αὐτόν). Gemoll (Herm. VIII, 1873, S. 231) wollte daher den Satz umstellen, Hercher ihn ganz tilgen. Ersteres ist überflüssig, da solche Parenthesen ganz im Stil Apollodors sind, letzteres sicher verkehrt, da dieselbe Version bei Statius, wo übrigens Melanippos als Feigling geschildert ist, VIII 724 ff. wiederkehrt. Mit dieser Version ist nun bei Apollodor

das Motiv verbunden, daß Amphiaraos nicht auf Bitten des Tydeus, sondern aus Arglist ihm das Haupt des Melanippos reicht, um den nach Rache lechzenden zum Kannibalismus zu verleiten und dadurch um die ihm zugedachte Unsterblichkeit zu bringen. Diese feindselige Handlung motiviert Apollodor damit, daß Tydeus παρὰ τὴν ἐκείνου γνώμην εἰς Θήβας ἔπεισε τοὺς Ἀργείους στρατεύεσθαι, was mit ähnlicher Motivierung schon bei Aischylos steht. Dort Sept. 572 ff. schmäht Amphiaraos den Tydeus als

τὸν ἀνδροφόντην, τὸν πόλεως ταράκτορα,
μέγιστον Ἄργει τῶν κακῶν διδάσκαλον
Ἐρινύος κλητῆρα, πρόσπολον φόνου
κακῶν τ' Ἀδράστωι τῶνδε βουλευτήριον.

Aber es ist doch vielleicht etwas vorschnell, wenn Bethe, der dies richtig beobachtet hat (S. 77), statt einfach die Benutzung des Dramatikers durch den Mythographen zu konstatieren, nun dies alles auf das Epos, wie er glaubt die Thebais, zurückführen will.

Denn zunächst ist zwischen dem Amphiaraos des Aischylos und dem des Apollodor ein himmelweiter Unterschied. Daß der Seher den Tydeus verflucht, ist menschlich begreiflich, daß er sich aber so hinterlistig an ihm rächt, indem er, auf die Roheit seines Charakters spekulierend, ihn um die Unsterblichkeit bringt, das paßt ganz und gar nicht zu dem Manne, der οὐ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος, ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα. Was wir bei Apollodor lesen, wäre, wenn wir eine gemeinsame Quelle annehmen, entweder eine starke Vergröberung des epischen Motivs, oder Aischylos müßte seinerseits den Charakter des Amphiaraos veredelt haben, was angesichts der Ehrfurcht, mit der auch die homerischen Gedichte von ihm reden, nicht allzu wahrscheinlich ist. Weiter, bei Statius, wo, wie bereits bemerkt, Tydeus gleichfalls selbst die Rache an Melanippos vollzieht, findet sich von dieser häßlichen Handlung des Amphiaraos keine Spur. Vielmehr ist hier aus der ältesten für uns greifbaren Sagenform das Motiv beibehalten, daß Tydeus bittet, man möge ihm das Haupt des Melanippos bringen; nur ist das καθικέτευσε .. προσαγαγεῖν αὐτοῦ τὴν κεφαλήν der Pindarscholien in das stärkste rhetorische Pathos umgesetzt und Tydeus in der Verachtung des Totenkults als ein wahrer Kyniker geschildert, V. 735 ff.:

»miserescite« clamat,
»Inachidae: non ossa precor referantur ut Argos
Aetolumve larem; nec enim mihi cura supremi
funeris: odi artus fragilemque hunc corporis usum,
desertorem animi. caput, o caput, o mihi si quis
apportet, Melanippe, tuum! nam volveris arvis,
fido equidem, nec me virtus suprema fefellit.«

An Amphiaraos kann er sich freilich nicht wenden, da diesen bei Statius die Erde schon vorher verschlungen hat (VII 820 ff.); aber drei der Sieben umstehen ihn noch, Hippomedon, Parthenopaios und Kapaneus; an diese richtet er seine Bitte, und Kapaneus erfüllt sie. Im folgenden aber entsprechen die Worte, V. 758 f.: *inflexo Tritonia patre venerat* den Worten Apollodors: παρὰ Διὸς αἰτησαμένη Ἀθηνᾶ.

Wir haben also drei Versionen:

1. Amphiaraos tötet auf Bitten des Tydeus den Melanippos und reicht ihm gleichfalls auf sein Bitten das Haupt des Feindes (Schol. Il. usw.: Kykliker und Pherekydes).

2. Tydeus tötet selbst den Melanippos. Amphiaraos reicht ihm in arglistiger Absicht dessen Haupt (Apollodor).

3. Tydeus tötet selbst den Melanippos und läßt sich dessen Haupt reichen (Statius).

Es leuchtet ein, daß 3 auch aus 1 und 2 kontaminiert sein kann: es gilt also vor allem über 2, d. h. die Quelle Apollodors Klarheit zu gewinnen. Zu diesem Zwecke prüfen wir, in welcher Umgebung das Stück bei Apollodor steht. Vorher geht ein Résumé nach den Phoinissen (III 6, 7, 7—6, 8, 2 = Phoin. V. 933 ff., 1180 ff., 1359 ff.), es folgt die Paraphrase einer Pindarstelle (III 6, 8, 4 = Nem. IX 59 ff. s. oben S. 130 nebst A. 30) und ein Résumé nach der Thebais (III 6, 8, 5 = fr. 4. Paus. VIII 25, 8). In dem dazwischen stehenden Stück (III 6, 8, 2—4), dessen Schluß die fragliche Episode bildet, wird zunächst nach Phoin. V. 1466 ff. die Schlacht noch einmal erneuert, dann aber nur von den Taten der Astakiden erzählt, deren außer Melanippos noch drei auftreten: Ismaros, Leades und Asphodikos, wie Wilamowitz das überlieferte Ἀμφίδικος aus Pausanias IX 18, 6 korrigiert hat. Die beiden ersten werden sonst nicht erwähnt; denn Λεάδης nach den Schol. Il. BT Z 396 in Λέβης zu korrigieren[36]), wie Hercher wollte, sind wir nicht berechtigt. Asphodikos aber liegt, wie sein Bruder Melanippos, auf

der Straße nach Chalkis begraben und Pausanias a. a. O. berichtet über ihn, angeblich als thebanische Lokaltradition (καθὰ οἱ Θηβαῖοι λέγουσιν), dasselbe, was wir bei Apollodor über ihn lesen, nämlich, daß er den Parthenopaios getötet hat, versäumt auch nicht anzumerken, daß die Thebais diese Tat dem Periklymenos zuschreibe, während bei Apollodor als Gewährsmann für diese Version Euripides (Phoin. 1157) angeführt wird. Es ist nun ohne weiteres klar, daß diese Erzählung eine kleine Einheit für sich bildet und daß in ihr die Astakiden im Mittelpunkt stehen: καρτερῶς δὲ πάλιν γενομένης μάχης οἱ Ἀστακοῦ παῖδες ἠρίστευσαν. Zu diesem prononziert thebanischen Standpunkt paßt es, daß die Argiver weniger freundlich und Amphiaraos geradezu gehässig behandelt wird. Das würde nun zu der Angabe des Pausanias, daß es sich um eine thebanische Volkssage handelt, ganz gut stimmen; aber ein Apollodor schöpft doch nicht aus der Volkssage, sondern aus einer literarischen Quelle. Da liegt doch die Vermutung nahe, daß hier wie im folgenden ein Epinikion zu Grunde liegt, ein Epinikion auf einen vornehmen Thebaner, der sich entweder direkt von Astakos ableitete oder wenigstens zu dessen Geschlecht in naher Beziehung stand, so daß diese Ἀστακιδῶν ἀριστεία in den Mittelpunkt des Siegesliedes gesetzt war. Man könnte versucht sein, direkt an Bakchylides zu denken, der ja die Sage von Tydeus' Kannibalismus gleichfalls behandelt hatte[37]), und der bekanntlich auch sonst in der Bibliothek benutzt ist[38]). Natürlich kann der Verfasser jenes Epinikions in der Tat aus der Volkssage oder aus Familientradition geschöpft haben, wenn auch die Worte des Pausanias hierfür in keiner Weise etwas zu bedeuten haben. Aber es wäre sehr wohl denkbar, daß auch noch sonst die Brüder des Melanippos eine hervorragende Rolle gespielt haben. Auf das Verhältnis zu Aischylos, bei dem den Gegnern dieser drei Astakiden der Kreontide Megareus und das Brüderpar Hyperbios und Aktor gegenübergestellt werden, komme ich unten zurück. Hier gilt es nur zu konstatieren, daß die Version, nach der Tydeus selbst den Melanippos tötet, nicht auf das Epos zurückgeht. Wir können es jetzt noch zuversichtlicher aussprechen als vorher, daß das Motiv dem Wechselmord des Polyneikes und Eteokles nachgebildet ist. Ein Dichter, der nur von den Astakiden erzählte, konnte sich diese Nachbildung erlauben, ein Epiker, der die ganze Schlacht erzählte, hingegen nicht. Im Epos und in der alten Sage tötet Melanippos demnach den

Tydeus und Amphiaraos den Melanippos. Wir haben also auf der einen Seite die beiden Graikerfürsten Tydeus und Amphiaraos, auf der anderen die Poseidonsöhne Periklymenos und Melanippos, letzteren mit mehreren oder wenigstens mit einem Bruder; denn den Asphodikos möchte man des Grabes wegen gern schon der ältesten Sagenform zuschreiben.

Noch für einen dritten aus der späteren Siebenzahl möchte ich euböischen Ursprung vermuten, für Mekisteus. Zwar kennt ihn die Überlieferung nur als Bruder des Adrast, und schon in der Ilias ist er Ταλαιονίδης B 566. Ψ 677. Aber das beweist nicht viel, da ja die Ilias die ausgebildete Sage vom thebanischen Krieg kennt. Andererseits wird sich der Name von dem euböischen Gebirge Makiston (Aisch. Ag. 289) kaum trennen lassen[39]. Es kommt hinzu, daß auch dieser Mekisteus wie Tydeus von Periklymenos getötet wird, Herodot V 67 (danach Paus. IX 18, 2). Ist dies richtig, so standen sich vielleicht in der Ursage zwei Dreiheiten gegenüber: die Graikerfürsten Tydeus, Amphiaraos und Mekisteus und die Poseidonsöhne Periklymenos, Melanippos und Asphodikos.

Während nun bei Mekisteus und Amphiaraos die Umgestaltung zu Argivern in der Weise geschieht, daß der eine einfach zum Sohn des Talaos und zum Bruder des Adrast gemacht[40], der andere in der Melampodiden Stamm[41]) eingeschmuggelt und — wenigstens nach der weitaus verbreitetsten Version — mit der Schwester des Adrast vermählt wird, verhält es sich anders mit der Gestalt des Tydeus. Diese wird nicht direkt übertragen, sondern muß erst den Umweg über Aitolien machen, wo sie in einen bunten und reichen, leider aber sehr verblaßten Sagenkreis eintritt. Wir dürfen die Mühe nicht scheuen, die vereinzelten Spuren der Reihe nach zu betrachten und zu prüfen.

Sagenwanderung von Euböa nach Aitolien findet sich auch sonst. Das bekannteste Beispiel ist Marpessa[42]. Auch die Kureten läßt der gelehrte Antiquar Archemachos aus Chalkis nach Aitolien auswandern[43]. Die historische Grundlage für diese Übertragungen bietet das angeblich von diesen Kureten gegründete, bereits dem Schiffskatalog (B 640) bekannte aitolische Chalkis[44], eine der frühsten Stationen der Chalkidier auf ihren Fahrten nach dem Westen. Denselben Weg hat Tydeus genommen, aber ein Fremdling ist er in Aitolien stets geblieben. Nur späte Mythographen[45] erhöhen ihn zum Vollbruder des Meleagros und zum Sohn der Althaia.

Die ältere Sage macht ihn zum Bastard und sorgt dafür, daß er mit Blutschuld befleckt, Aitolien alsbald wieder verlassen muß. Die verschiedenen Versionen über seine Herkunft sind bei Apollodor I 8, 2, 4 zusammengestellt; indem ich den Text hier abdrucke, markiere ich sie und ihre Brechungen durch lateinische Buchstaben:

Ἀλθαίας δὲ ἀποθανούσης ἔγημεν Οἰνεὺς Περίβοιαν τὴν Ἱππονόου.

A) ταύτην δὲ ὁ μὲν γράψας τὴν Θηβαΐδα πολεμηθείσης Ὠλένου λέγει λαβεῖν Οἰνέα γέρας,

B) Ἡσίοδος δὲ ἐξ Ὠλένου τῆς Ἀχαίας a) ἐφθαρμένην ὑπὸ Ἱπποστράτου τοῦ Ἀμαρυγκέως Ἱππόνουν τὸν πατέρα πέμψαι πρὸς Οἰνέα πόρρω τῆς Ἑλλάδος ὄντα ἐντειλάμενον ἀποκτεῖναι. b) εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες Ἱππόνουν ἐπιγνόντα τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἐφθαρμένην ὑπὸ Οἰνέως, ἔγκυον αὐτὴν πρὸς τοῦτον ἀποπέμψαι. ἐγεννήθη δὲ ἐκ ταύτης Οἰνεῖ Τυδεύς.

C) Πείσανδρος δὲ αὐτὸν ἐκ Γόργης γενέσθαι λέγει· τῆς γὰρ θυγατρὸς Οἰνέα κατὰ τὴν βούλησιν Διὸς ἐρασθῆναι.

In den beiden ersten Versionen ist also die Mutter Periboia aus Olenos. Da bei der zweiten ausdrücklich gesagt wird, daß es sich um das achaiische Olenos handelt, scheint bei der ersten das aitolische[46]) gemeint zu sein.

Die an erster Stelle erwähnte Version der Thebais, die auch bei Hygin fab. 70 steht: *Tydeus Oinei filius ex Periboea captiva*, ist die für Tydeus relativ günstigste. Er ist Sohn eines Kriegsgefangenen, wie Teukros der Telamonier. Es paßt zu dieser und der zweiten Version, die ihn mit Olenos in Beziehung bringen, daß er bei Pherekydes (Apollod. I 8, 5, 2) einen Bruder Olenias hat, den er, aus welchem Motiv wird nicht gesagt, erschlägt. Etwas auffallend ist aber, daß auch nach dieser Version der Peloponnesier Hipponoos der Vater der Periboia gewesen sein soll.

Jedenfalls bringt aber die zweite Version, die Periboia nach dem achaiischen Olenos versetzt, sie und ihren Sohn in Verbindung mit hochberühmten Heroengeschlechtern. Ihr Vater Hipponoos ist Proitide und Vater des Kapaneus[47]). Wie schon in der Verpflanzung der Periboia nach Achaia deutlich die Tendenz zutage tritt, den Tydeus zum Peloponnesier zu machen, so soll er durch diese Genealogie, die ihm den Kapaneus zum Oheim gibt, dem Fürstengeschlecht von Argos angegliedert werden. Diese Version der Eoien setzt also voraus, daß die Sage vom Zug der Sieben schon aus-

gebildet war; sie geht weiter als selbst die Thebais, die doch für diese Ausbildung von entscheidender Wichtigkeit war. Periboias Verführer aber, Hippostratos, ist ein vornehmer Epeerfürst, Enkel des Königs Amarynkeus, dessen prächtige Leichenspiele Nestor schildert (Il. Ψ 630 ff.), Neffe des Diores, der bereits in einer sehr alten Stelle der Ilias (Δ 517) und später im Schiffskatalog (B 622) erwähnt wird[48]. Wir haben es also hier mit einer jener Sagen zu tun, deren Schauplatz Aitolien, Achaia und das nördliche Elis ist, und zu dem unter anderen auch der Mythos von Herakles und Deianeira, in den ja auch Oineus hineinspielt, gehört[49]. Und so nehmen denn auch an den Leichenspielen des Amarynkeus in Buprasion Epeer, Pylier, Achaier (die Aktorionen) und Aitoler teil.

Aus der Periboia-Eoie, deren Inhalt Apollodor resümiert, sind uns in den Pindarscholien (Ol. X 46) zwei Verse erhalten (fr. 73):

τὴν δ' Ἀμαρυγκείδης Ἱππόστρατος, ὄζος Ἄρηος,
Φυκτέος ἀγλαὸς υἱός, Ἐπειῶν ὄρχαμος ἀνδρῶν[50].

Und mit Recht hat Ruhnken auch das Hesiodzitat bei Strabon VIII p. 342:

οἴκεε δ' Ὠλενίην πέτρην ποταμοῖο παρ' ὄχθας
Πείρου ἐυρρεέος

derselben Eoee zugeteilt (fr. 74). Das Motiv erinnert an die Aeropesage in der Euripideischen Fassung und an die eine Form der Battoslegende[51].

Indessen entsteht hier eine Schwierigkeit. Wessen Sohn ist nach dieser Version eigentlich Tydeus? Des Oineus? Nach den Worten des Apollodor ἐγεννήθη δὲ ἐκ ταύτης Οἰνεῖ Τυδεύς, die sich doch auf sämtliche vorhergehenden Versionen zu beziehen scheinen und sich an den ersten Satz des Abschnitts: Ἀλθαίας δὲ ἀποθανούσης ἔγημεν Οἰνεὺς Περίβοιαν τὴν Ἱππονόου anschließen, sowie nach dem Schluß des Parallelberichts[52] bei Diodor IV 35, 2: τὸ μὲν ἀποκτεῖναι τὴν Περίβοιαν ἀπέγνω, γήμας δ' αὐτὴν ἐγέννησεν υἱὸν Τυδέα müßte man das annehmen. Aber was wird dann aus dem Kinde des Hippostratos, mit dem Periboia schwanger ist? Ist das etwa der obenerwähnte Olenias, und wartet Oineus erst die Niederkunft der Periboia ab, ehe er sich mit ihr vermählt? Und tötet dann später Tydeus den Olenias als seinen älteren, aber unehelichen Bruder? Der nur bei Diodor überlieferte Zug, daß Periboia für den Vater ihres Kindes Ares ausgibt, läßt dies

Verhalten des Oineus verständlich erscheinen. Hat er doch gegen seine erste Gemahlin Althaia, die ihm von demselben Ares den Meleager und von Dionysos die Deianeira geboren hatte (Apollodor I 8, 1, 2), dieselbe Nachsicht geübt. Andrenfalls müßte man bei beiden Mythographen eine irreführende Ungeschicklichkeit des Ausdrucks annehmen, die schon in der gemeinsamen Quelle vorgelegen haben würde. Aber jedesfalls sieht man, Stoff zu tragischen Konflikten war hier gegeben und so hat denn Sophokles diese Version der Eoien in seinem Ἱππόνους dramatisch behandelt[53]. Was sich aus den Fragmenten entnehmen läßt, hat bereits Welcker zusammengestellt; nur scheint mir fr. 279 ἐξ Ὠλένου γῆς φορβάδος κομίζομαι darauf zu deuten, daß das Stück nicht in Olenos, sondern in Aitolien spielte, und da nach dem Titel Hipponoos darin Person gewesen ist, muß dieser entweder selbst seine Tochter zu Oineus gebracht, oder am Schlusse des Stückes die Lösung herbeigeführt haben.

Zu der Version der Eoien berichtet Apollodor die Variante, daß Oineus selbst der Verführer Periboias gewesen sei. Schon eine mehr novellistische Weiterbildung. Während aber nach Apollodor Hipponoos die Geschwängerte einfach zu ihrem Verführer schickt, ist in der Sprichwörtersammlung des Plutarch I 5 (unter Τυδεὺς ἐκ συφορβίου) die Variante erhalten, daß sie nach der Entbindung mitsamt dem Knaben Schweinehirten übergeben wird, unter denen Tydeus aufwächst; und aus den Scholien zur Ilias Δ 400 ersehen wir, daß diese Version bei Antimachos[54], doch wohl dem Kolophonier, stand, der sie möglicherweise erfunden hat.

Sehr merkwürdig ist die dritte mit Berufung auf Peisandros erzählte Version, daß Tydeus von Oineus in Blutschande mit seiner Tochter Gorge erzeugt worden ist, eine Sagenform, die auch in den Schol. Il. T Ξ 120 angemerkt wird: γέγονε δὲ ὁ Τυδεὺς ἐκ Γόργης ἢ Περιβοίας, um so merkwürdiger, als diese Blutschande κατὰ βούλησιν Διός erfolgt sein soll. Was mit diesem Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή gemeint sein kann, bleibt vollständig im Dunkeln. Wohl könnte man an die Parallelsage erinnern, wie Thyestes mit seiner Tochter Pelopia sich den Rächer Aigisthos erzeugt[55], und meinen, daß Oineus nach Althaias und Meleagers Tod ähnlich handelte. Aber wie hätte das κατὰ βούλησιν Διός geschehen können? Zumal der einzige Zweck nur der sein konnte, sich männliche Nachkommenschaft zu erzeugen, und ein

delphisches Orakel, wie in der Thyestessage, schwerlich, eine Rachepflicht gewiß nicht vorlag. Also könnte es sich nur wie in der Nekyia um ὀλοαὶ Διὸς βουλαί handeln. Nur ahnen können wir, daß Gorge einst eine sehr bedeutende Heldin der griechischen Sage war. Ihrem Namen nach gehört sie in den Kreis der Athene, und es ist sehr möglich, daß die alten und engen Beziehungen des Tydeus zu dieser Göttin, über die oben (S. 126 ff.) gehandelt worden ist, auf den Mythos, der die Gorge zu seiner Mutter macht, eingewirkt haben. Als eine irdische Athene erscheint diese in jener merkwürdigen Sage, die uns Nonnos bewahrt hat. Er vergleicht XXXV 84 ff. die mit Schild und Lanze kämpfende Inderin Cheirobie mit der Gorge:

ἣ πάρος εὐπύργοιο τιναςςομένης Καλυδῶνος
Τοξέος αἰθύσσουσα κασιγνήτοιο βοείην
μάρνατο θῆλυς ἐοῦσα χολωομένου Μελεάγρου.

Das hier benutzte hellenistische Gedicht knüpfte, wie man sieht, an die Meleagererzählung des I an, aber das Motiv selbst wird wohl älter sein: denn auch von Gorges Schwester Deianeira sagt Apollodor I 8, 1, daß sie ἡνιόχει καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ἤσκει. Zu dem schüchternen Mädchen und der eifersüchtigen Gattin der Heraklessage paßt dies freilich recht schlecht, aber daß sie ursprünglich eine mächtige Kriegerin war, sagt ja schon der Name. Das sind dürftige Reste einer gänzlich verschütteten Sagenwelt. In der herrschend gewordenen Tradition ist Gorge Gattin des Andraimon (Apollod. I 8, 1; epit. 3, 12; Schol. Il. T O 281; [Aristot.] pepl. 23; Hygin fab. 97) und Mutter des Thoas, der schon in einer recht alten Partie der Ilias (Δ 527) als bekannte Sagenfigur auftritt, auch in der gleichfalls auf einem alten Gedicht beruhenden Episodenerzählung der Odyssee (ξ 499) eine Rolle spielt[56]), weiter an einer anderen Stelle der Ilias O 282 Αἰτωλῶν ὄχ' ἄριστος heißt und ebenso wegen seiner Meisterschaft im Lauf und Speerwurf, wie wegen seiner Klugheit im Rat gepriesen wird und endlich im Schiffskatalog B 638 f. als Führer der Aitoler erscheint. Andraimon, sein Vater, gehört nach Amphissa, dessen οἰκιστής er nach Aristoteles[57]) ist, und wo man sein und der Gorge Grab zeigte (Paus. X 38, 5). Die Stadtgöttin von Amphissa ist aber Athena, deren ehernes Bild Thoas aus Troja mitgebracht haben sollte, also eine Parallelsage zu der argivischen vom Palladionraub seines Vetters Diomedes. Das legt die Vermutung nahe,

daß Gorge von Anfang an nach Amphissa und in den Kreis der dort verehrten Athena gehört.

Auf diese Weise also wird der Graiker Tydeus zum Aitoler. Aber als der Graikerzug gegen Theben von dem Argiverfeldzug aufgesogen wurde, mußte er, ebenso wie Amphiaraos und Mekisteus, nach Argos verpflanzt werden, und die Sage wählt hier dasselbe Motiv wie bei Polyneikes, sie läßt ihn sich mit einer der Töchter Adrasts vermählen. Um aber die Verpflanzung nach Argos zu motivieren, muß sich Tydeus mit Verwandtenblut beflecken. Die Versionen dieser Sage scheiden sich in zwei Gruppen. Es ist entweder ein einzelner Verwandter, den er tötet, so nach Hygin fab. 69 seinen Bruder Melanippos auf der Jagd, von einem unbekannten Dichter, den Accius in seinem Melanippus benutzt hat, dramatisiert[58]), nach Pherekydes seinen Bruder Olenias, von dem schon oben die Rede war, oder seinen Oheim Alkathoos, der in den Eoien unter den von Oinomaos getöteten Freiern der Hippodameia erscheint[59]) — gleichfalls eine von Osten herangekommene Figur, die selbstverständlich von dem berühmten Heros von Megara nicht zu trennen ist —, alles, wenn dem Schweigen des Hygin und Apollodor zu trauen ist, unabsichtlich. Aber nach Sophokles fr. 731 ὡς ὁ Τυδεὺς ἀνδρὸς αἷμα συγγενὲς πράξας ἐν Ἄργει ξεῖνος ὢν οἰκίζεται scheint es sich doch um einen Racheakt zu handeln, während sich aus Euripides Suppl. 148 Τυδεὺς μὲν αἷμα συγγενὲς φεύγων χθονός nichts bestimmtes entnehmen läßt.

In den Versionen der zweiten Gruppe begeht Tydeus den Mord, um Oineus zu schützen, und erschlägt meist nicht einen[60]), sondern mehrere. Wir unterscheiden zwei Fassungen: die eine steht sehr verderbt mit der subscriptio ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδει (fr. 83) in den Iliasscholien AB zu Ξ 120, besser und ohne die subscriptio im Townleyanus zu Ξ 114. Danach erschlägt Tydeus seine Vettern, die Söhne des Agrios, Alkathoos und Lykopeus und, ohne es zu beabsichtigen, zugleich seinen Oheim Melas[61]) — συνεδαίνυτο γὰρ αὐτοῖς, und dasselbe berichtet Diodor IV 65, 2, jedoch ohne den Tod des Melas zu erwähnen. Pherekydeisch kann dies aber nicht sein, da bei diesem, nach dem eben angeführten Zeugnis Apollodors, Tydeus seinen Bruder Olenias erschlägt. So scheint sich die subscriptio der Scholien AB nur auf den Schluß, die Vermählung des Tydeus mit Deipyle zu beziehen. Alkathoos ist, wie man sieht, hier eine Generation tiefer gerückt. Agrios scheint,

da er gar nicht erwähnt wird, schon tot zu sein. Umgekehrt scheint in der Alkmaionis, deren Erzählung bei Apollodor (I 8, 5, 2) resümiert wird, Melas tot und Agrios am Leben zu sein. Dieser erhebt nämlich dort die Anklage und setzt die Verbannung durch, und des Melas Söhne sind es, die, weil sie den Oineus bedrohen, von Tydeus erschlagen werden. Damit hängt dann offenbar zusammen, daß des Agrios' eigene Söhne nach Tydeus' Tod das Experiment wiederholen und zwar mit besserem Erfolg, wie Apollodor gleich darauf erzählt, bis nach dem Feldzug der Epigonen Diomedes mit Alkmaion kommt und Rache übt, ein Stoff, den bekanntlich Euripides im Οἰνεύς auf die Bühne gebracht hat. Es ist so gut wie sicher, daß auch dieser zweite Teil auf die Alkmaionis zurückgeht[62]), und daß eben mit Rücksicht auf diese Erfindung im ersten Teil die Söhne des Melas an die Stelle der Söhne des Agrios getreten sind. Die ältere Sage ist also offenbar die, wonach Tydeus seinen Oheim Melas unabsichtlich, seine Vettern Alkathoos und Lykopeus absichtlich tötet. Noch eines verdient vielleicht Beachtung. Tydeus hat seinen alten Widerpart Melanippos nach Aitolien mitgebracht, nur daß es jetzt dieser ist, der getötet wird, bald als sein Bruder (Hygin), bald als sein Oheim in der Kurzform Melas, und auch unter den von Diomedes erschlagenen Agriossöhnen befindet sich wieder ein Melanippos.

Schützling der Athena, Feind der Poseidonsöhne Periklymenos und Melanippos, von denen ihn der zweite vor Theben erschlägt, Bastard oder in Blutschande erzeugt, mit Verwandtenblut befleckter Verbrecher, so lebte Tydeus zur Zeit der ionischen Wanderung in der Phantasie der Griechen. So haben ihn ionische Dichter mit seinem alten Genossen Amphiaraos und vielleicht auch mit Mekisteus den argivischen Helden zugesellt[63]), die das zweite eigentlich maßgebende Element in der Sage vom Zuge der Sieben bilden.

Hier steht im Mittelpunkt Adrastos. Als seine Kultstätten sind zunächst Sikyon und Megara sicher bezeugt. In Sikyon lag sein Heroon am Markte und wurden seine πάθη durch tragische Chöre gefeiert, die Kleisthenes auf Dionysos übertrug wie den Adrastkultus auf den von ihm eingeführten Melanippos (s. oben S. 130). So berichtet Herodot an einer viel besprochenen Stelle[64]). Mag man nun unter τραγικοὶ χοροί Chöre in Bocksmasken verstehen, wie es von den hervorragendsten Forschern geschieht, oder annehmen, daß Herodot mit diesem seiner Zeit geläufigen Ausdruck

anachronistisch gewöhnliche dithyrambische Chöre bezeichne, so viel ist sicher, daß, wenn diese Chöre ohne weiteres auf Dionysos übertragen werden konnten, und wenn die Sikyonier, wie Herodot ausdrücklich hervorhebt, nicht diesen Gott[65], sondern den Adrast verehrten, zwischen beiden Wesen eine nahe Verwandtschaft bestanden haben muß. So enthüllt sich uns Adrast als ein alter hochverehrter, dem Dionysos ähnlicher Gott, wie das Welcker schon vor achtzig Jahren kurz und bündig ausgesprochen hat[66]. Daraus folgt aber, daß die πάθη des Adrast, die seine Chöre mit Gesang und Tanz feierten, nicht der unglückliche Feldzug gegen Theben gewesen sein können. Sonst hätte ja für die Entwicklung dieser Sage der Chorgesang die gleiche Bedeutung gehabt haben müssen wie das Epos, oder das ionische Epos müßte in dorische Lyrik umgesetzt worden sein. Vielmehr besagen die Worte Herodots, daß nicht die Taten des Heros, sondern die Leiden des Gottes Adrast den Inhalt der Gesänge gebildet haben, seine Leiden und doch wohl auch sein Tod; denn sein Grabmal bildet ja den Mittelpunkt des Kultes. Also ein leidender und sterbender Gott war Adrast, wie Dionysos, wie der kretische Zeus und wie letztlich auch unser Oidipus; wahrscheinlich auch wie dieser ein vertriebener und umherirrender, wenn wir aus den Schicksalen der zum Heros herabgesunkenen Gestalt einen Rückschluß ziehen dürfen. Denn für diesen sind eigentlich nur zwei Ereignisse charakteristisch: aus seinem Königssitz von Argos wird er vertrieben und von einem stolzen Kriegszug kehrt er allein im Bettlergewande zurück.

Aber auch Megara rühmte sich, das Grab des Adrastos zu besitzen, und erklärte das sikyonische nur für ein κενήριον[67], wiederum ein Beweis, welches hohe Ansehen der sikyonische Heros noch in späterer Zeit genoß. Nördlicher als Megara scheint der Adrastoskult in der älteren Zeit nicht vorgedrungen zu sein; denn daß das Heroon auf dem Kolonos hippios eine späte Gründung ist, haben wir im ersten Kapitel gesehen (S. 19). Dagegen besitzt Argos eine οἰκία Ἀδράστου neben dem Heiligtum des diesem so nahe verwandten Dionysos[68], dessen Bild aus Euboia stammen sollte. Die Frage muß aufgeworfen werden, ob nicht etwa hier eine Übertragung aus Sikyon vorliegt und Adrast nur dort alten Kult besitzt. Mit Sicherheit entscheiden läßt sie sich nicht; aber ich glaube, sie muß verneint werden. Der Vers des Schiffskatalogs B 572

καὶ Σικυῶν', ὅθ' ἄρ' Ἄδρηστος πρῶτ' ἐμβασίλευεν,

während ihn später die Mythistoria umgekehrt aus Argos vertrieben werden und bei seinem mütterlichen Großvater Polybos Schutz finden läßt[69]), kann natürlich nach keiner Seite hin etwas beweisen. Aber daß in Sikyon der offenbar recht alte Tempel der Hera Alexandros für eine Stiftung des Adrastos galt[70]), fällt doch schwer ins Gewicht; denn das ist doch gewiß keine erst unter dem Einfluß des Epos entstandene Sage, und der Hera von Argos einen Tempel zu stiften, ziemt vor allem dem Argiver. So hat es durchaus den Anschein, als ob Adrastos ursprünglich für Argos und die Aigialeia der dem Dionysos entsprechende Gott war, bis er beim Vordringen des Dionysoskultes zum Heros herabsank[71]). Als solcher wird er dann zum Mittelpunkt der in sagenhafter Erinnerung fortlebenden Kriege, die in mykenischer Zeit von Sikyon oder Argos oder auch von beiden Städten zugleich aus mit dem mächtigen Theben, das nach dem Sturz von Orchomenos die gewaltigste Burg Mittelgriechenlands war, geführt worden sind, Versuche der Herrscher von Argos und Aigialeia, in Mittelgriechenland Fuß zu fassen, aber mißglückte Versuche, die viele stolze Helden mit dem Leben büßten, und von denen die Gräber auf der Paßhöhe des Kithairon und bei Eleusis der Nachwelt Zeugnis ablegten.

Zur peloponesischen Gruppe gehört wahrscheinlich von Anfang an auch Kapaneus oder Skapaneus, was Wilamowitz als die alte Namensform erwiesen hat (Herm. XXVI 1891 S. 226 A. 2), der Städtevertilger, dessen übermütiges Drohen Zeus mit dem Blitzstrahl bestraft. Von seinem Vater Hipponoos, dem Herrscher von Olenos, und seiner Schwester Periboia, durch die Tydeus mit der argivischen Gruppe in Verbindung gebracht wird, war schon oben S. 136 die Rede. Sonst getraue ich mir keinen der späteren Sieben für diese frühe Epoche der Sage in Anspruch zu nehmen.

Mit diesen Erinnerungen zogen nun die Männer aus Euboia und Boiotien, Aigialeia und Argos nach Kleinasien, und wie sie hier zu einem neuen Volke, den Ioniern, zusammenwuchsen[72]), so verschmolzen sie auch ihre Sagen vom thebanischen Krieg miteinander[73]) und schufen sich dessen Anlaß in dem feindlichen Brüderpaar Eteokles und Polyneikes, wobei vielleicht einerseits das argivische Zwillingspaar Proitos und Akrisios, das sich schon im Mutterleib balgte[74]), das Vorbild war, andererseits aber auch wohl die Erinnerung an das andere im Kampf gegen die Minyer

gefallene Söhnepaar hineinspielte. Wir erinnern uns, daß damals auch Labdakos und Polydoros erfunden und das thebanische Königshaus an Kadmos angeknüpft wurde (s. oben S. 59 ff.). Eröffnete sich hiermit eine weite Bahn für die Sagenentwicklung, so wurden andererseits die Schwierigkeiten, die der alte Naturmythos nach seiner Verpflanzung auf menschlichen Boden zu überwinden hatte, dadurch erheblich vermehrt. Bezüglich des Anagnorismos, der nun frühstens ein Jahr nach der Vermählung erfolgen konnte, haben wir das schon im vorigen Kapitel gesehen und ausführlich erörtert. Daher vermied es die Poesie bis auf Sophokles hin, in die Details einzugehen, nur daß man die Söhne zur Zeit des Anagnorismos sich schon erwachsen zu denken scheint. Dann ist es aber natürlich, daß sie gleich nach dem Anagnorismos sich die Herrschaft als ihr Erbteil aneignen, während Oidipus entweder gefangen gehalten wird oder ins Elend geht. Und ebenso natürlich ist es, daß alsbald der Zwist zwischen beiden ausbricht. Dieser Zwist muß in der alten Sage lediglich durch die Abstammung aus blutschänderischer Ehe begründet gewesen sein, aber diese Sagenform ist fast ganz durch die Erzählung der Thebais von den Flüchen des Oidipus erstickt worden; nur hier und da bricht sie, wenn auch mit jungen Motiven verquickt, noch durch. So im Oidipus auf Kolonos des Sophokles, wo sie allerdings mit dem aus dem Oidipus tyrannos entnommenen zweiten Reichsverwesertum des Kreon kombiniert ist. Ursprünglich, so berichtet Ismene V. 367ff., hätten sie überhaupt die Herrschaft Kreon überlassen wollen; dann aber fährt sie fort, V. 371ff.:

νῦν δ' ἐκ θεῶν του κἀλιτηρίου[75]) φρενὸς
εἰσῆλθε τοῖν τρισαθλίοιν ἔρις κακὴ
ἀρχῆς λαβέσθαι καὶ κράτους τυραννικοῦ,

womit freilich die Rede des Oidipus in der Polyneikesszene V. 1354ff. in schroffstem Widerspruch steht[76]). Von einem vertragsmäßigen Alternieren in der Herrschaft ist natürlich bei dieser ältesten Version nicht die Rede, sondern kurzerhand vertreibt Eteokles den Polyneikes, V. 374f.:

χὠ μὲν νεάζων καὶ χρόνωι μείων γεγὼς
τὸν πρόσθε γεννηθέντα Πολυνείκη θρόνων
ἀποστερίσκει κἀξελήλυθεν πάτρας.

Aber sehr nahe lag es auch, sich näher auszumalen, wie sich erwachsene Söhne zu einem Vater stellen würden, der der Mörder

des eigenen Vaters, der Gatte der eigenen Mutter und zugleich ihr Vater und ihr Bruder war, ein Greuel den Göttern und den Menschen. Abscheu und Verachtung auf Seiten der Söhne, Zorn und Groll auf Seiten des Vaters mußte die natürliche Folge sein. So war das Verhältnis in der Thebais gestaltet, wo der verhöhnte Vater beide Söhne mit doppeltem Fluch belegt; mit der Waffe sollen sie ihr Erbe teilen und beide einander gegenseitig morden. Hier erscheint also der Bruderhaß nicht mehr als Folge der Abstammung aus eheschänderischem Bett, sondern als Folge der Verfluchung durch den Vater, wodurch das alte ächte und gegebene Motiv bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt wird. Denn nun haben wir ein Brüderpaar, das, wenn auch vielleicht bei verschiedener Charakteranlage, doch bis zum Moment der Verfluchung unter sich einträchtig ist, und daraus entwickelt sich von selbst das Motiv, daß es auch nach der Verfluchung zunächst noch einträchtig bleibt und durch die Vereinbarung eines Turnus in der Herrschaft die Erfüllung des Fluches zu hemmen sucht. Freilich vergeblich. Diese Version ist nun seit den Zeiten des Epos fast ausschließlich die herrschende geblieben, ihre verschiedenen Spielarten aber werden besser erst bei Besprechung der Dichtungen erörtert werden. Nur eine besonders merkwürdige mag schon jetzt erwähnt werden, weil sie eigentlich zwischen den beiden bisher konstatierten Sagenformen in der Mitte steht. Es ist die Version, daß der eben erwähnte Turnus in der Herrschaft nicht von den Söhnen ersonnen und verabredet wird, um dem Fluch des Vaters zu entgehen, sondern von Oidipus selbst bestimmt wird. Das setzt zweierlei voraus. Erstens, daß Oidipus auch nach der Anagnorisis noch die unbeschränkte Disposition über das thebanische Königtum hat, aber freiwillig abdiziert, sei es, um fürderhin als Privatmann verborgen still im Hause zu leben, etwa wie Pheres in der Euripideischen Alkestis, sei es, um in die Fremde auszuwandern. Die zweite Voraussetzung aber ist, daß Oidipus in der Charakteranlage seiner Söhne die drohende Gefahr eines Bruderzwistes erkennt und diesem durch die erwähnte Maßregel vorzubeugen sucht. Das Fluchmotiv aber scheint mit dieser Version völlig unvereinbar. Überliefert ist sie bei Accius und Hygin. Dieser schreibt am Schluß von fab. 67: (*se luminibus privavit*) *regnumque filiis suis alternis annis tradidit*, und fügt dann nach Euripides' Phoinissen hinzu: *et a Thebis Antigone filia duce profugit.* Man sieht, die fraglichen Worte sind

zwischen Sophokleisches und Euripideisches Gut aus völlig anderer Quelle eingeschoben[77]). Daher darf auf die übrige Sagengestaltung weder aus den vorhergehenden noch aus den folgenden Worten Hygins ein Schluß gezogen werden. Aus den Phoinissen des Accius aber ist folgender Vers überliefert (fr. III Ribb.):

vicissitatemque imperitandi tradidit,

womit, wie Leo[78]) erkannt hat, ein anderes Fragment (V) eng zusammenhängt, das er, um den Gedankengang zu veranschaulichen, beispielsweise in folgender Gestalt ergänzt:

natus⟨que⟩ ut tute sceptrum poteretur patris
⟨maior, minorem Thebas iussit linquere,
post annum ut ipse fratris exciperet vices⟩.

Leo vindiziert also für Oidipus ganz die souveräne Stellung, wie auch wir sie eben für ihn postuliert haben; und wie es schon O. Ribbeck ausgesprochen hat, entfernt sich hier Accius in einem wesentlichen Punkt von seiner Vorlage, den Phoinissen des Euripides, denen das Fluchmotiv zugrunde liegt. Um so verwunderlicher ist es, das in einem anderen Fragment desselben Stückes (IX) von der Mißhandlung des Oidipus die Rede zu sein scheint. Ich setze es wieder mit Leos Ergänzung her:

incusant ultro, a fortuna opibusque omnibus
desertum abiectum adflictum ex animo expectorant
⟨sapientiam omnem⟩.

Leo erkennt hierin die ausmalende Wiedergabe der Euripidesverse 874 ff., namentlich der gesperrten Worte:

οὔτε γὰρ γέρα πατρὶ
οὔτ' ἔξοδον διδόντες ἄνδρα δυστυχῆ
ἐξηγρίωσαν,

Verse, die auch schon O. Ribbeck in der zweiten Ausgabe seiner Fragmente herangezogen hatte. Dann würde also Accius doch die gewaltsame Einsperrung des Oidipus und somit auch das Fluchmotiv aus den Phoinissen beibehalten haben. Ich sehe aber, so wenig wie Ribbeck, eine Möglichkeit, hiermit jene Verfügung des Oidipus in Einklang zu bringen. Fällt sie nach der Einkerkerung, soll sie einen Versuch des Oidipus darstellen, seinen Fluch, den er nachträglich bereut, illusorisch zu machen[79])? Das wäre ohne Beispiel in der Sagengeschichte, in der Flüche ihre Kraft zu be-

halten pflegen; und wenn die Söhne die Macht haben, ihren Vater gefangen zu setzen, so sind sie tatsächlich die Herrscher, und es wäre Komik oder Ironie, dann noch von Oidipus zu sagen, daß er ihnen *vicissitatem imperitandi tradidit.* Fällt aber die Verfügung vor die Einkerkerung, so wird die Sache womöglich noch schlimmer. Dann müßten die Söhne, statt daß der eine von ihnen in die Verbannung geht, sich ganz überflüssigerweise gegen ihren Vater verbündet, ihn, der ihnen ja doch schon alles gegeben hat, eingekerkert und mißhandelt und erst, als sie von ihm verflucht werden, ihm gehorcht, d. h. das Mittel ergriffen haben, das Oidipus gleichsam in Vorahnung seines Fluches ihnen anbefohlen hat, den Turnus in der Herrschaft. Auch diese Gestaltung des Stoffes würde einer gewissen Komik nicht entbehrt haben. Daher erscheint die von O. Ribbeck in der Römischen Tragödie vorgeschlagene Lösung doch sehr erwägenswert. Er legt die Worte dem in die Verbannung ziehenden Oidipus selbst in den Mund, indem er auf Statius Theb. XI 677ff. verweist. Freilich bleibt ein kleines, jedoch nicht unüberwindliches Bedenken zurück. Diese Bestimmung des Oidipus wird eigentlich nur in der Verbindung, in der sie bei Hygin erscheint, ganz verständlich, nämlich, wenn Oidipus freiwillig in die Verbannung geht. Bei Accius aber bleibt er auch nach der Abdikation in Theben und wird erst am Schluß auf Teiresias' Befehl von Kreon in die Verbannung geschickt, dies letztere im Anschluß an die Phoinissen des Euripides. Daß auch diese Lösung an sich denkbar sei, ist schon oben (S. 145) unter Hinweis auf den Pheres der Alkestis angedeutet. Die Haft des Oidipus hat Accius jedenfalls eliminiert. Woher er das eigentümliche Motiv hat? Es ist schon oben auf die Möglichkeit hingewiesen worden, daß es eine Mittelstufe zwischen der ältesten Sagenform: Bruderhaß und Brudermord als Erbteil der Blutschande, und der Form der Thebais: Bruderhaß und Brudermord als Wirkung des Vaterfluches darstellt. Daß sich solche Rudimente uraltester Sage auf geheimnisvollen oder nicht mehr erkennbaren Wegen bis in spätere Zeiten erhalten, dafür bietet gerade die Oidipussage Belege. Es kann aber auch die freie Erfindung eines jungen Dramatikers sein, der die Phoinissen des Euripides verbessern wollte. Und endlich ist es auch nicht völlig ausgeschlossen, daß Accius selbst der Erfinder ist und Hygin das Motiv aus diesem entnommen hat, wie ja auch sonst bei ihm Benutzung römischer Tragiker zu konstatieren ist.

Sicher jung und frei erfunden ist aber das Motiv, daß weder Vererbung noch Vaterfluch, sondern ein Orakel die Ursache des Wechselmords der beiden Brüder ist, ein Motiv, das in den Phoinissenscholien zu V. 13 in doppelter Fassung erhalten ist: † Λιγύστιος[80]) δέ φησιν ὡς ἐκ χρησμοῦ τοὺς παῖδας ἀκούσας ἀλληλοκτονήσειν ἐξέθηκε τὸν Πολυνείκην, Κάστωρ δὲ ἀμφοτέρους ἐκτεθῆναι. Wie ganz anders sich die Entwicklung dann abspielen mußte, liegt auf der Hand; es ist das Motiv der Oidipusaussetzung auf seine Söhne übertragen. Das aber gehört zu den novellistischen Schichten der Oidipussage, die unten in einem besonderen Kapitel: Über die Paradoxographen behandelt werden sollen.

V. Kapitel.

Das Epos.

Die Probleme, die der Stoff der Oidipussage der dichterischen Behandlung stellte, sind im dritten Kapitel erörtert. Dort ist auch die älteste für uns greifbare epische Gestaltung aufgewiesen worden, deren Urheber wir so wenig kennen wie den Namen des Epos, das sie enthielt. Daß die Sage auch in den Kyprien ähnlich episodenhaft wie in der Nekyia erwähnt wurde, nur wahrscheinlich bedeutend ausführlicher, da sie dem geschwätzigen Nestor in den Mund gelegt war, wissen wir aus Proklos; nur läßt sich aus dessen Worten τὰ περὶ Οἰδίπουν für die Sagenform auch nicht das geringste entnehmen. Auch von den vier Epen, deren Titel wir kennen, der unter dem Namen des Kinaithon gehenden Oidipodie und den drei dem Homer zugeschriebenen Dichtwerken, der Thebais und den Epigonen sowie dem Gedicht von des Amphiaraos' Auszug, falls das wirklich ein besonderes Epos und nicht ein Teil der Thebais war, wissen wir außerordentlich wenig, da die Fragmente äußerst dürftig sind.

Nur für das erste dieser Epen würde die Sache äußerst günstig stehen, wenn Erich Bethe mit seiner Behauptung recht hätte, daß uns in dem Scholion zu Euripides Phoin. 1760, das sowohl am Anfange wie am Schluß den Pisander als seine Quelle nennt, eine Inhaltsangabe dieses Epos erhalten sei[1]. Selten hat eine Hypothese solches Glück gemacht und so ungeteilten Beifall gefunden wie diese vor zwanzig Jahren mit gewohnter Verve vorgetragene Behauptung des scharfsinnigen Forschers. In die mythologischen Handbücher und die Ausgaben der Tragiker ist sie als wissenschaftliche Tatsache übergegangen, wenn man auch im einzelnen an ihr herumkorrigiert hat, und noch vor kurzem hat ein so besonnener Gelehrter wie Ewald Bruhn erklärt, daß ihm die von Bethe gelegten Fundamente auch heute noch nicht erschüttert zu sein schienen[2]. Einem so einstimmigen Urteil der

bewährtesten Vertreter unserer Wissenschaft gegenüber habe ich meine eigenen Zweifel jahrelang in mich verschlossen und die Frage immer und immer wieder geprüft, ohne zu einem anderen Resultat als dem der Ablehnung gelangen zu können; nur in dem der Hallischen Philologenversammlung gewidmeten Apophoreton habe ich meinen Standpunkt in aller Bescheidenheit vertreten. Man wird mir also nicht vorwerfen können, daß ich voreilig und unüberlegt handele, wenn ich jetzt meine seit zwanzig Jahren abgelagerten Gegengründe öffentlich vorbringe.

Erinnern wir uns zuerst, was über die Oidipodie tatsächlich überliefert ist. Nach der tabula Borgia umfaßte sie 6600 Verse[3]), entsprach also in ihrem Umfang etwa den zehn ersten Büchern der Ilias. Ein einziges Fragment ist uns aus ihr erhalten[4]), in dem es von der Sphinx heißt, sie habe geraubt:

ἀλλ' ἔτι κάλλιστόν τε καὶ ἱμεροέστατον ἄλλων,
παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμύμονος, Αἵμονα δῖον.

Außerdem wissen wir aus der schon oben (S. 109) besprochenen Pausaniasstelle IX 5, 11, daß die Gemahlin des Oidipus, die ihm die beiden Söhne Eteokles und Polyneikes und die beiden Töchter Ismene und Antigone gebar, in diesem Epos Euryganeia hieß. Das ist alles.

Nun stimmt allerdings das fragliche Phoinissenscholion gerade in diesen beiden Punkten mit der Oidipodie überein, was zunächst ein günstiges Vorurteil für die Hypothese Bethes erwecken wird. Aber die beiden Angaben stehen nicht im Zusammenhang der ἱστορία, sondern die eine als Appendix am Schluß, überdies durch φασὶ δέ eingeleitet, als ob hier eine andere Quelle einsetze, die andere in einem sehr weitschweifigen, sich in andere Sagenkreise verlierenden Exkurs, den wir heutzutage in eine Anmerkung setzen würden. Beachtenswert ist auch, daß Euryganeia[5]) schon Schol. V. 13, Haimon als Opfer der Sphinx Schol. V. 45 erwähnt war, beide Male ohne Nennung des Pisander.

Doch wir müssen zunächst das ganze Scholion hersetzen und analysieren:

ἱστορεῖ Πείσανδρος ὅτι κατὰ χόλον τῆς Ἥρας ἐπέμφθη ἡ Σφὶγξ τοῖς Θηβαίοις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων μερῶν τῆς Αἰθιοπίας, ὅτι τὸν Λάϊον ἀσεβήσαντα εἰς τὸν παράνομον ἔρωτα τοῦ Χρυσίππου, ὃν ἥρπασεν ἀπὸ τῆς Πίσης, οὐκ ἐτιμωρήσαντο.

ἦν δὲ ἡ Σφὶγξ ὥσπερ γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης. ἀναρπάζουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθιεν, ἐν οἷς καὶ Αἵμονα τὸν Κρέοντος παῖδα καὶ Ἵππιον τὸν Εὐρυνόμου τοῦ τοῖς Κενταύροις μαχεσαμένου. ἦσαν δὲ Εὐρύνομος καὶ Ἠιονεὺς υἱοὶ Μάγνητος τοῦ Αἰολίδου καὶ Φυλοδίκης. ὁ μὲν οὖν Ἵππιος καὶ ξένος ὢν ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς ἀνηιρέθη, ὁ δὲ Ἠιονεὺς ὑπὸ τοῦ Οἰνομάου, ὃν τρόπον καὶ οἱ ἄλλοι μνηστῆρες.

πρῶτος δὲ ὁ Λάϊος τὸν ἀθέμιτον ἔρωτα τοῦτον ἔσχεν. ὁ δὲ Χρύσιππος ὑπὸ αἰσχύνης ἑαυτὸν διεχρήσατο τῶι ξίφει. τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάντις εἰδὼς ὅτι θεοστυγὴς ἦν ὁ Λάϊος, ἀπέτρεπεν αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸν Ἀπόλλωνα ὁδοῦ, τῆι δὲ Ἥραι μᾶλλον τῆι γαμοστόλωι θεᾶι θύειν ἱερά. ὃ δὲ αὐτὸν ἐξεφαύλιζεν. ἀπελθὼν τοίνυν ἐφονεύθη ἐν τῆι σχιστῆι ὁδῶι, αὐτὸς καὶ ὁ ἡνίοχος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῆι μάστιγι τὸν Οἰδίποδα. κτείνας δὲ αὐτοὺς ἔθαψε παραυτίκα σὺν τοῖς ἱματίοις, ἀποσπάσας τὸν ζωστῆρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαΐου καὶ φορῶν· τὸ δὲ ἅρμα ὑποστρέψας ἔδωκε τῶι Πολύβωι. εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἴνιγμα. μετὰ ταῦτα δὲ θυσίας τινὰς ἐπιτελέσας ἐν τῶι Κιθαιρῶνι κατήρχετο ἔχων καὶ τὴν Ἰοκάστην ἐν τοῖς ὀχήμασι. καὶ γινομένων αὐτῶν περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον τῆς σχιστῆς ὁδοῦ ὑπομνησθεὶς ἐδείκνυε τῆι Ἰοκάστηι τὸν τόπον καὶ τὸ πρᾶγμα διηγήσατο καὶ τὸν ζωστῆρα ἔδειξεν. ἡ δὲ δεινῶς φέρουσα ὅμως ἐσιώπα· ἠγνόει γὰρ υἱὸν ὄντα. καὶ μετὰ ταῦτα ἦλθέ τις γέρων ἱπποβουκόλος ἀπὸ Σικυῶνος, ὃς εἶπεν αὐτῶι τὸ πᾶν ὅπως τε αὐτὸν εὗρε καὶ ἀνείλετο καὶ τῆι Μερόπηι δέδωκε, καὶ ἅμα τὰ σπάργανα αὐτῶι ἐδείκνυε καὶ τὰ κέντρα ἀπήιτει τε αὐτὸν τὰ ζωιάγρια· καὶ οὕτως ἐγνώσθη τὸ ὅλον.

φασὶ δὲ ὅτι μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἰοκάστης καὶ τὴν αὐτοῦ τύφλωσιν ἔγημεν Εὐρυγάνην παρθένον, ἐξ ἧς αὐτῶι γεγόνασιν οἱ τέσσαρες παῖδες.

ταῦτά φησι Πείσανδρος.

Wie man sieht, kennzeichnet sich der Abschnitt über die Sphinx schon dadurch als Einlage, daß nach ihm mit πρῶτος δὲ ὁ Λάϊος der vorher bei οὐκ ἐτιμωρήσαντο fallengelassene Faden der Erzählung wieder aufgenommen und der Tod des Chrysippos erzählt wird. Das hat natürlich auch Bethe nicht verkannt, er selbst gibt S. 8 zu, daß die Notiz über die Gestalt und die Opfer der Sphinx den Zusammenhang unterbreche. Da nun aber gerade in diesem Einschub die mit der Oidipodie übereinstimmende Angabe über Haimon steht, so sollte man meinen, daß dadurch

dieses Epos als Quelle für die ἱστορία ausgeschlossen sei. Merkwürdigerweise zieht aber Bethe diesen Schluß nicht, sondern kommt zu dem Resultat, daß ebenso wie der gleichfalls als fremde Zutat schon äußerlich gekennzeichnete Anhang, so auch diese Digression derselben Quelle entnommen sei wie die Haupterzählung, nämlich Pisander. Nun kann man sich wirklich schwer vorstellen, wie dieser, wenn wir ihn vorläufig mit Bethe als Autor des ganzen Scholions betrachten, dazu gekommen sein soll, die Erzählung nicht in derselben Ordnung wie seine vermeintliche Vorlage, die Oidipodie, wiederzugeben, sondern solche Konfusion anzurichten, und es müssen sehr starke und eindringliche Gründe vorgebracht werden, wenn wir uns entschließen sollen, ihm das zuzutrauen. Das heißt, es muß unabhängig von der Einlage und von dem Anhang der Beweis erbracht werden, daß der Rest, also die eigentliche ἱστορία, aus der Oidipodie stamme. Bethe führt nun seinen Beweis zwar unabhängig von der Einlage, aber nicht unabhängig vom Anhang. Denn daß hier, wie in der Oidipodie, die Mutter der Oidipuskinder Euryganeia heißt, das ist in Wahrheit für ihn das entscheidende. Alles andere, wie daß auch die Nekyiastelle diese angebliche Doppelehe kenne, daß das Scholion zu dieser Stelle, das den Namen Androtion trägt, Züge der Oidipodie bewahrt habe[6]), sind reine Hypothesen, und wie ich oben im dritten Kapitel (S. 109 ff.) gezeigt zu haben glaube, unhaltbare Hypothesen. Der Beweis, daß die Pisandererzählung die Oidipodie wiedergebe, ist also in keiner Weise erbracht und ist nicht zu erbringen.

Ich muß aber noch weiter gehen und behaupten, daß auch die Einlage, außer der vereinzelten Notiz, daß auch Haimon ein Opfer der Sphinx war, nichts mit diesem Epos gemein hat, während sie Bethe mit Haut und Haaren darauf zurückführen will. Um dies zu zeigen, dürfen wir die Mühe nicht scheuen, sie zu analysieren. Sie beginnt mit der Beschreibung der Sphinx: ἦν δὲ ἡ Σφὶγξ ὡς γράφεται τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης. Was heißt hier γράφεται? Nach Bethe: »wie geschrieben wird, nämlich in der Oidipodie«[7]). Seltsam, daß das hier hervorgehoben wird, da doch das ganze aus der Oidipodie stammen soll. Daher fühlt sich Bethe versucht, hierin die Ankündigung eines wörtlichen Zitats zu sehen und einen Hexameterschluß herzustellen οὐρὰν δὲ δρακαίνης, und dieser »Schwanz der Drächin« soll ein Erbteil ihrer Mutter sein, als welche Hesiod die Echidna nennt (s. oben S. 64); denn die Tochter werde doch der Mutter nicht ganz unähnlich

gewesen sein. Merkwürdig, daß dieses Erbteil nicht auch auf den nemeischen Löwen übergegangen ist, der nach derselben Hesiodstelle der Sphinx leiblicher Bruder ist (s. Anm. 4 zu S. 48). Merkwürdig auch, daß Pisander von der Beschreibung der Oidipodie nur die letzten Worte zitieren soll. Da ist doch Apollodor, der gleichfalls die Beschreibung der Sphinx auf ihre Sendung durch Hera unmittelbar folgen läßt, ausgiebiger III 5, 8, 2: ἔπεμψε γὰρ Ἥρα Σφίγγα, ἣ μητρὸς μὲν Ἐχίδνης ἦν πατρὸς δὲ Τυφῶνος, εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικός, στῆθος δὲ καὶ βάσιν καὶ οὐρὰν λέοντος καὶ πτέρυγας ὄρνιθος, womit auch zwei Phoinissenscholien genau stimmen, zu V. 45: τὴν δὲ Σφίγγα οἱ μὲν ἔχειν πρόσωπον μὲν παρθένου, στῆθος καὶ πόδας λέοντος, πτερὰ δὲ ὄρνιθος und zu V. 806, kürzer: τέρας δὲ τὴν Σφίγγα λέγει, ἐπεὶ πτερωτὴ ἦν παρθένου ἔχουσα πρόσωπον, λέοντος δὲ τὸ πᾶν σῶμα, μιξοφυὴς οὖσα. Vor allem aber möchte man wünschen, daß Bethe diesen seltsamen Sprachgebrauch von γράφεται durch Analogieen belegt hätte. Das neue Testament, an das man sich beinah erinnert fühlt, sagt in solchem Falle: γέγραπται. Bei dieser Sachlage fürchte ich, daß die Interpretation: »wie sie gemalt wird«, die Bethe in der Anm. 23 zu S. 17 für unmöglich erklärt, die einzig richtige ist. Darin hat allerdings Bethe recht, daß die Sphinx mit einem Drachenschwanz eben nie gemalt wird (s. Anm. 4 zu S. 48). Aber entweder gehörte der Schreiber zu den auch im Altertum nicht seltenen Grammatikern, die sich um Bildwerke nicht kümmern, wie der Scholiast zu Phoin. 806, der sich aus den Worten des Chorlieds τὸ παρθένιον πτερόν eine Sphinx konstruiert, die in einen Adler ausläuft: διότι λέγεται μῦθος τὰ ἄνω μέρη τοῦ σώματος παρθένου γυναικὸς ἔχειν, τὰ δὲ κάτωθεν ἀετοῦ, und der zu V. 409, der die Sphinx auf dem Schild des Polyneikes λεοντοπρόσωπος nennt, oder, und das halte ich für wahrscheinlicher, es ist vor οὐράν ein δέ einzuschieben. Dann haben wir es mit dem bekannten Typus des Mythographen zu tun, der alles besser weiß: »Die Sphinx sah so aus, wie sie gemalt zu werden pflegt, jedoch hatte sie einen Drachenschweif«.

Nun wird zum Wüten der Sphinx übergegangen: ἀναρπάζουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθιεν. »Sie raubte Kleine und Große und fraß sie auf.« Soll diese kindliche Ausdrucksweise vielleicht auch auf die Oidipodie zurückgehen? Aus der Zahl dieser kleinen und großen Opfer werden zwei namhaft gemacht, ein Thebaner Haimon, der Sohn des Kreon, und ein Fremdling, Hippios, der Sohn des Eurynomos. In der Oidipodie scheint Haimon nach dem

Wortlaut des Fragments das letzte Opfer der Sphinx gewesen zu sein. Wenn also auch Hippios in der Oidipodie vorkam, so ist hier die Ordnung vertauscht. Daran wird dann, so ganz in Mythographen- und Scholiastenart, allerhand entlegene Gelehrsamkeit geknüpft. Der Vater des Hippios, Eurynomos, soll an einer Kentauromachie — welcher, wird nicht gesagt — teilgenommen haben, während bei Ovid in den Metamorphosen Eurynomos vielmehr einer der Kentauren ist[8]. Aber in Diodors Kapitel über die Kentauren und Lapithen IV 69 ist Eurynomos Schwiegervater des Lapithes; also ist auch in dem Scholion die thessalische Kentauromachie gemeint. Der Bruder dieses Eurynomos Eioneus gehört zu den Freiern der Hippodameia, die dem Speer des Oinomaos zum Opfer fallen. In der Tat nennt ihn auch Pausanias unter diesen VI 21, 11, und sogar mit derselben Genealogie: Ἠιονέα Μάγνητος τοῦ Αἰόλου, während er bei Apollodor I 9, 6 unter den Söhnen des Magnes fehlt. Dagegen ist er in dem eben zitierten Diodorkapitel und bei Pherekydes der Schwiegervater des Ixion, den dieser meuchlings ermordet[9]), mithin, da Ixion der Urenkel des Lapithes ist, eine Generation jünger als Eurynomos. Nun wird man sich doch schwer zu dem Glauben entschließen können, daß dies alles in der Oidipodie bei Gelegenheit des Todes des Hippios als Geschichte seines Hauses erzählt worden sei. Selbst die geschwätzigste Nestorerzählung verliert sich nicht so vom hundertsten ins tausendste, wie dies mythographische Sammelsurium. Und in dieses Sammelsurium ist nun auch die letztlich auf die Oidipodie zurückgehende Angabe über den Tod des Haimon hineingeraten, die, wie bereits gesagt, auch in dem Scholion zu V. 45 angemerkt wird: ἁρπασθῆναι δέ φασιν ὑπ᾽ αὐτῆς Αἵμονα τὸν Κρέοντος παῖδα, wie man sieht, dort ohne Erwähnung des Hippios.

Damit dürfte der Einlage ihr Urteil gesprochen sein, sie stammt offenbar aus einem mythologischen Traktat, in dem die Geschichte der Lapithen ähnlich, jedoch nach einer anderen Version behandelt war, wie in dem zitierten Diodorkapitel. Um des Hippios willen hat sie der Scholiast exzerpiert und mit einem Vers aus der Oidipodie kombiniert. Nun zur ἱστορία. Wenn auch, wie wir gesehen haben, jeder Anhalt fehlt, sie auf die Oidipodie zurückzuführen, so könnte sie doch eine einheitliche Erzählung »von tadellosem unlösbarem Zusammenhang« sein, ja, die Möglichkeit wäre an sich nicht ausgeschlossen, daß sie wirklich auf ein Epos zurückginge, nur nicht gerade auf diejenige Oidipodie, aus der

die Verse über Haimon stammen. Das muß die prüfende Analyse ergeben.

In der Tat macht der erste Teil der Geschichte, nach Ausscheidung der Einlage, einen einheitlichen Eindruck. »Laios ist der erste, der der Knabenliebe gefröhnt hat. Er hat den Chrysippos aus Pisa geraubt. Dieser hat sich aus Scham erstochen. Hera aber, die Ehegöttin, ergrimmt, weil die Thebaner den Laios nicht für sein Verbrechen bestraft haben, und sendet ihnen zur Strafe die Sphinx. Als nun Laios zu Apollon (wie das weitere ergibt, nach Delphi) ziehen will, versucht der Seher Teiresias, der weiß, daß der König den Göttern verhaßt ist, ihn davon zurückzuhalten, und rät ihm, lieber der Ehegöttin Hera Opfer zu bringen«. Das kann, wie die Worte dastehen, nur bedeuten, Teiresias fürchtet von einer Reise Gefahren für den König und rät ihm, zu Hause zu bleiben und der Ehegöttin Hera, die ihm zürnt und die Sphinx gesandt hat, Opfer zu bringen. »Laios aber«, so heißt es dann weiter, »beachtet diese Warnung nicht, zieht dennoch nach Delphi und wird an der Schiste erschlagen.« Das scheint allerdings zunächst anstandslos. Aber bei näherer Betrachtung fühlt man sich doch gedrungen, ein paar Fragen aufzuwerfen.

In der späteren Sage, die von Hera nichts weiß, dienen der Raub und der Tod des Chrysippos dazu, das Orakel des Apollon zu motivieren, und es versteht sich von selbst, daß die Vermählung mit Iokaste und die Erzeugung des Oidipus später fallen. Wie ist es nun aber hier? Ist Laios, als er durch den Raub des Chrysippos den Groll der Hera erregt, schon vermählt oder nicht? Und im ersteren Fall: ist Oidipus bereits geboren oder nicht? Das Scholion, das in seinem ersten Teil Iokaste und Oidipus gar nicht erwähnt, gibt hierüber keinen Aufschluß. Bethe a. a. O. S. 16 setzt die Geburt des Oidipus später an; ob auch die Vermählung mit Iokaste, darüber äußert er sich nicht. An sich kann der Groll der Ehegöttin ebensogut dem Unvermählten gelten, der in einer perversen Befriedigung seines Geschlechtstriebes Ersatz für die Ehe sucht, wie dem Vermählten, der der Gattin den geliebten Knaben vorzieht, also eine Art Ehebruch begeht, obgleich ich diese Auffassung sonst aus der Antike nicht zu belegen wüßte.

Erwägen wir die drei Möglichkeiten einzeln. Hat Laios den Chrysippos vor seiner Vermählung mit Iokaste geraubt, so läßt sich, wie oben gezeigt, der Groll der Hera auch begreifen, aber

er müßte, sollte man meinen, etwas gemildert werden, wenn nicht ganz erlöschen, sobald Laios durch seine Verheiratung wieder in die Bahnen der Sitte einlenkt; aber nach dem Scholion währt der Zorn der Hera gegen Laios bis zu dessen Ermordung und noch darüber hinaus. Sehr logisch ist das nicht. Raubt aber Laios den Chrysippos nach seiner Vermählung[10]), wo er sich in dem Dilemma befindet, entweder der Frauenliebe zu entsagen oder sich den eigenen Mörder zu erzeugen, so wäre seine Perversität durch die Umstände zwar nicht entschuldigt, aber doch einigermaßen erklärt. Dazu steht nun aber im Widerspruch, daß er dann doch noch den Oidipus erzeugt, und auch hier sollte man erwarten, daß diese Erfüllung seiner ehelichen Pflicht die Hera sanfter stimmen würde. Aber, wie wir gesehen haben, zürnt diese unerbittlich weiter, und Laios hat nicht nur unter der Angst vor der Erfüllung des Orakels, das übrigens in dem Scholion ebensowenig erwähnt wird wie der Fluch des Pelops, sondern auch unter dem Zorn der Hera zu leiden. In beiden Fällen aber muß selbstverständlich der Groll der Hera sofort nach dem Raub des Chrysippos einsetzen, also auch die Sphinx sofort erscheinen. Nehmen wir nun an, daß Oidipus bei seinem Vatermord 17 Jahre alt war, so würde die Sphinx mindestens 18 Jahr gewütet und, wenn ihr nach dem Bericht des Asklepiades täglich ein Thebaner zum Opfer fiel, 6280 μικροὺς καὶ μεγάλους verzehrt haben. Bei dieser Berechnung ist angenommen, daß Laios den Chrysippos nach seiner Vermählung mit Iokaste und ein Jahr vor der Geburt des Oidipus geraubt habe. Fällt aber die Tat vor seine Vermählung, so erhöht sich die Zahl der Jahre uud der Opfer noch beträchtlich. Und diese ganze lange Zeit hat Laios verstreichen lassen, ohne etwas zur Abhilfe der Not zu tun, erst jetzt rafft er sich dazu auf, das delphische Orakel zu befragen. So kann kein halbwegs verständiger Dichter erzählt haben, und somit scheiden die beiden ersten Eventualitäten aus. Bliebe also die dritte Möglichkeit, daß Laios den Chrysippos erst nach der Geburt und Aussetzung des Oidipus raubt. Aber dieser Gedanke ist so paradox, daß man ihn allenfalls dem Ptolemaios Hephaistion, aber nicht einem alten Epiker zutrauen kann. Also ein vernünftiger Zusammenhang läßt sich in den ersten Teil der Erzählung überhaupt nicht hineinbringen.

Und nun vollends das Verhalten der Hera! Schon vorher haben wir darin die Logik vermißt, was soll man nun aber dazu

sagen, daß sie ihre Rache nicht an Laios selbst, sondern an dessen Untertanen ausübt, die allein der Sphinx zum Opfer fallen? Und warum? Weil sie ihren König wegen seiner perversen Liebe zu Chrysippos nicht bestraft haben. Man wird unwillkürlich an den Eingang des ersten Sophokleischen Oedipus erinnert, auch dort strafen die Götter das ganze Volk durch die Pest, weil die Thebaner die Ermordung des Laios nicht gerächt haben und befehlen ihnen, das μύσος aus dem Lande zu jagen. Aber hier liegt die Sache wesentlich anders. Ein μύσος ist Laios durch seine Liebe zu Chrysippos nach der sittlichen Anschauung des Altertums nicht geworden, auch nicht durch dessen Selbstmord, und ob nach den staatsrechtlichen Begriffen des Epos die Untertanen die Pflicht oder überhaupt das Recht haben, an dem sittlichen Lebenswandel ihrer Könige Zensur zu üben, wird man billig bezweifeln dürfen. Die Forderung, die Hera an die Thebaner stellt, ist also eine gänzlich ungehörige, und das ganze Motiv sieht durchaus wie eine ungeschickte Nachahmung der Situation im Oidipus Tyranos aus.

Nachdem nun aber Laios von Sohneshand gefallen ist, sollte sich doch Hera füglich zufrieden geben, die Thebaner nicht länger quälen und die Sphinx dahin zurückschicken, woher sie gekommen ist, ins Äthioperland[11]), sie aber läßt sie ruhig weiter wüten, bis Oidipus ihr den Garaus macht.

Die ganze heillose Konfusion beruht nun darauf, daß zwei zeitlich weit auseinanderliegende und völlig heterogene Ereignisse, der Raub des Chrysippos und das Auftreten der Sphinx, in einen kausalen Konnex miteinander gebracht worden sind. Das mag ein Grammatikereinfall sein, aber kein Dichter konnte das Motiv verwerten, ohne sich in die ungeheuerlichsten Widersprüche zu verwickeln und dem Leser die krassesten Unmöglichkeiten aufzutischen. Daraus folgt, daß kein Gedicht, geschweige denn ein Epos, die Vorlage für diese Erzählung gewesen sein kann. Diesen Schluß fordert unerbittlich die Logik und die gesunde Vernunft, und so behalten die völlig recht, die gegen die Zurückführung des Chrysipposmotivs auf das Epos die größten Bedenken hatten und seine Verbindung mit der Oidipussage als eine dichterische Tat des Euripides betrachteten.

Der ganze erste Teil des Scholions, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, ist aus der Aporie hervorgegangen: woher kommt die Sphinx? Daß diese Frage der ältesten Periode ganz

fern lag, weil eben die Sphinx von vornherein ein integrierender Bestandteil der Sage ist, habe ich bereits oben, S. 63 f., gezeigt und zugleich darauf hingewiesen, daß jeder Versuch, das Auftreten in einen kausalen Zusammenhang mit den Taten des Laios oder des Oidipus zu bringen, mißlingen mußte. So begnügt sich denn Euripides in den Phoinissen damit, sie vom Hades geschickt werden zu lassen, V. 810 f. ἂν ὁ κατὰ χθονὸς Ἅιδας Καδμείοις ἐπιπέμπει, wozu die Scholien die gute Bemerkung machen: ἣν Ἐρινύς τις ἢ Ἀϊδωνεὺς ἢ ἀλάστωρ ἐφῆκε τῆι πόλει· πάντα γὰρ τὰ δεινὰ χθόνια ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι. Das ist in der Tat alles was man zur Erklärung braucht und entspricht durchaus dem religiösen Bewußtsein der Griechen. Wenn dann derselbe Euripides in der Antigone[12]) den Einfall gehabt hat, Dionysos die Sphinx senden zu lassen, so ist auch hier von einem kausalen Zusammenhang mit der Oidipussage nicht die Rede, vielmehr wird Dionysos ganz im allgemeinen als Feind der Thebaner gedacht, wie er es in der Pentheussage in der Tat ist, und so kann in beiden Fällen der Zeitpunkt für das Auftreten der Sphinx ganz beliebig und unabhängig von den Taten und Leiden des Laios gewählt werden. Und so konnte ein unbekannter Autor das Auftreten der Sphinx von der Oidipussage so völlig loslösen und sich so über alle mythologische Chronologie hinwegsetzen, daß er sie von Ares aus Zorn über die Tötung des Drachen senden ließ[13]). Nun hat ein anderer unbekannter Autor statt des Hades oder Dionysos oder Ares die Hera als die Gottheit bezeichnet, von der die Sphinx geschickt wird. Es ist möglich, daß er dabei die Chrysippossage in der Euripideischen Fassung im Auge hatte und also von vornherein an die Hera als Schützerin und Rächerin der Ehe dachte, aber unbedingt notwendig ist es nicht. Der Urheber dieses Einfalls konnte sich an die Rolle der Hera in der Heraklessage erinnern, speziell daran, daß sie es ist, die zu dem jungen Herakles die beiden Schlangen schickt. Oder er konnte an Hesiod anknüpfen. Wenn dort Theog. 326 ff. Sphinx und nemeischer Löwe leibliche Geschwister sind und der Löwe von der Hera großgezogen wird, lag es wirklich nicht allzu fern, dieses Motiv von dem Bruder auf die Schwester zu übertragen. So, ohne Zusammenhang mit der Chrysippossage, wie wir ihn auch bei Apollodor lesen: ἔπεμψε γὰρ Ἥρα τὴν Σφίγγα (und zwar unter der Reichsverwesung des Kreon, also nach der Ermordung des Laios) und bei Dion von Prusa XI 8: τὴν Σφίγγα ἐπιπεμφθεῖσαν αὐτοῖς

διὰ χόλον Ἥρας, stört der Einfall keineswegs den natürlichen Verlauf der Dinge. Und auch wenn ein Grammatiker auf die ἀπορία: »Woher kam die Sphinx?« die λύσις gab: »Hera schickte sie, weil sie dem Laios wegen Chrysippos zürnte«, ohne jedoch die ganze Geschichte zu erzählen, so könnte man das zur Not ertragen. In dem Pisanderscholion ist aber, sei es von dem Vater des Gedankens selbst, sei es von einem späteren, der Versuch gemacht worden, dies Motiv in den Zusammenhang der Ereignisse der Oidipussage einzureihen. Wie kläglich dieser Versuch gescheitert ist, haben wir eben gesehen. Dabei ist das Motiv, daß die Rache der Hera die Thebaner trifft, weil sie den Frevel des Laios gerächt haben, wie wir sahen, wahrscheinlich dem Oidipus des Sophokles ungeschickt nachgeahmt. Auch für die Rolle des Teiresias als Warner gab wohl dasselbe Stück das Vorbild, während die Lokalisierung des Todes bei der delphischen Schiste nicht nur bei Sophokles, sondern auch bei Euripides stand und überhaupt in der späteren Zeit die alleinherrschende ist.

Doch fahren wir in der Analyse der Erzählung, die wir oben S. 155 bei dem Tode des Laios mitten im Satze abgebrochen hatten, fort: ἀπελθὼν τοίνυν ἐφονεύθη ἐν τῆι σχιστῆι ὁδῶι — so weit hatten wir paraphrasiert —, dann heißt es weiter: αὐτὸς καὶ ὁ ἡνίοχος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῆι μάστιγι τὸν Οἰδίποδα. κτείνας δὲ αὐτοὺς ἔθαψε παραυτίκα σὺν τοῖς ἱματίοις, ἀποσπάσας τὸν ζωστῆρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαΐου καὶ φορῶν. Kann man ungeschickter erzählen? Oidipus ist plötzlich da, man erfährt nicht, wer er ist, noch woher er kommt, und so weiß man auch nicht, ob er, wie bei Euripides, erst nach Delphi will oder, wie bei Sophokles, schon von Delphi kommt, und während bisher Laios das Subjekt war, wird es jetzt plötzlich Oidipus, der zuerst in einem Nebensatze im Akkusativ eingeführt war, und bleibt es nun eine ganze Strecke lang. Die Sagenversion anlangend, so stimmt der Wagenlenker zu Euripides Phoin. 39, der Schlag aber, den er — natürlich der Wagenlenker, nicht Laios — mit der Peitsche nach Oidipus führt, erinnert an die Sophokleische Szene, wo Laios mit dem Kentron nach diesem sticht, OT 807 ff.[14]). Dennoch scheint mir hier keine Kontamination, sondern eine von den beiden Tragikern unabhängige Ausmalung des Vorgangs vorzuliegen, etwa die des Pherekydes, bei dem ja, wie wir oben (S. 105 ff.) gesehen haben, der Wagenlenker vorkam. Und zwar knüpfte diese Ausmalung offensichtlich an das Doppelgrab an der Schiste (s. oben S. 80.

92. 106) an, nur daß hier Oidipus seine Opfer selbst begräbt, nicht Damasistratos von Plataiai, wie bei Apollodor und Pausanias. Allein gleich das folgende Motiv, daß Oidipus der Königsleiche Schwert und Schwertgurt abnimmt und fortan, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, selber trägt, ist in hohem Grade anstößig. Daran mußten ihn doch die Thebaner sofort erkennen, wenn nicht als den Mörder des Laios, doch als einen, der über den Mörder Auskunft geben konnte. Der nächste Satz: τὸ δὲ ἅρμα ὑποστρέψας ἔδωκε τῶι Πολύβωι ist, wie auch Bethe selbst einräumt, die Paraphrase der Euripideischen Verse, Phoin. 44. 45: καὶ λαβὼν ὀχήματα Πολύβωι τροφεῖ δίδωσιν. Aber ebenso ist das folgende: εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα, λύσας τὸ αἴνιγμα, was Bethe nicht oder nur teilweise zugibt, ein Résumé der im Phoinissenprolog unmittelbar anschließenden Verse, speziell V. 49—53:

τυγχάνει δέ πως
μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθών,
ὅθεν τύραννος τῆσδε γῆς καθίσταται
καὶ σκῆπτρ᾽ ἔπαθλα τῆσδε λαμβάνει χθονός,
γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν.

Hierauf folgt mit kühnem Sprung, durch ein nichtssagendes, weil sehr elastisches μετὰ ταῦτα angeknüpft, gleich der Anagnorismos: μετὰ ταῦτα δὲ θυσίας τινὰς ἐπιτελέσας ἐν τῶι Κιθαιρῶνι κατήρχετο ἔχων καὶ τὴν Ἰοκάστην ἐν τοῖς ὀχήμασιν [15]). Zunächst gilt es, die Situation zu erfassen, was bei der stümperhaften Ausdrucksweise keineswegs ganz einfach ist. Also Oidipus verrichtet auf dem Kithairon gewisse nicht näher bezeichnete Opfer und hat dazu Iokaste mitgenommen. Was heißt nun κατήρχετο? Wenn Bethe sagt, es werde hier ausführlich erzählt, daß Oidipus, als er mit seiner ihm eben (wieso?) vermählten Mutter zum Kithairon, ein Fest zu feiern, wallfahrtet, am Orte seines Mordes (d. i. nach Bethe die Schiste bei Potniai, darüber unten mehr) vorbeikomme, so kann ich nicht verstehen, wie das in den ausgeschriebenen Worten liegen soll. Wenn κατήρχετο, wie Bethe richtig annimmt, das Imperfektum von κατέρχεσθαι (nicht, woran man auch denken könnte, von κατάρχεσθαι) ist, so besagen die Worte doch, daß Oidipus nach vollzogenem Opfer mit Iokaste auf dem Wagen zurückkehrt. Also erst als er zum zweiten Male auf der Rückkehr die Mordstelle passiert, erinnert er sich seiner Tat, auf dem Hinwege hat er nicht daran gedacht. Ist so etwas möglich? Und nun gar das folgende: καὶ γινομένων αὐτῶν περὶ τὸν τόπον

ἐκεῖνον τῆς σχιστῆς ὁδοῦ ὑπομνησθεὶς ἐδείκνυε τῆι Ἰοκάστηι τὸν τόπον καὶ τὸ πρᾶγμα διηγήσατο καὶ τὸν ζωστῆρα ἔδειξεν. Wenn ich Bethe richtig verstehe, glaubt er, daß die drei gesperrt gesetzten Ausdrücke alle dasselbe bedeuten, nämlich die σχιστὴ ὁδός. Aber würde auch die größte Unbeholfenheit, die wir dem Schreiber schon zugebilligt haben, sich so ausdrücken? Wird auch der größte Idiot sagen: »Als ich in jener Stadt war, erinnerte ich mich Berlins«, wenn mit jener Stadt eben Berlin gemeint ist? Was Bethe will, hätte doch auch dieser armselige Stilist gewiß so ausgedrückt: καὶ γινομένων αὐτῶν περὶ τὴν σχιστὴν ὁδὸν ἐδείκνυε τῆι Ἰοκάστηι τοῦτον τὸν τόπον. Die überlieferten Worte aber lassen sich nur so auffassen, daß zwar der zweite τόπος mit der σχιστὴ ὁδός identisch, der erste aber von ihr verschieden und nichts anderes als der im vorhergehenden Satze erwähnte Kithairon ist, worauf schon das ἐκεῖνον hätte führen sollen. So ist der Ausdruck zwar nicht geschickt, aber verständlich und gibt einen untadeligen Sinn: von der Höhe des Kithairon herabsteigend, erblickt Oidipus den Parnaß, und wenn nicht geradezu die Schiste, so doch die Stelle, wo sie liegen mußte. Diese zeigt er seiner Gattin und sagt: »Dort habe ich einmal einen alten Mann erschlagen und ihm dies Wehrgehenk abgenommen.« Ungeschickt ist dabei nur das eine, daß Iokaste das doch sichtbar getragene Schwert ihres ersten Gatten nicht schon früher bemerkt und erkannt haben sollte[16]).

Wenn dann weiter erzählt wird, daß Iokaste, obgleich sie jetzt in Oidipus den Mörder des Laios erkannt hat, schweigt, weil sie noch nicht weiß, daß er ihr Sohn ist, so ist das eine starke Vergröberung der Situation bei Sophokles, wo sich Oidipus und Iokaste mit dem Bewußtsein trösten, daß nach Aussage des einzigen lebenden Augenzeugen mehrere Räuber den alten König erschlagen haben, aber durch die Worte der Königin, jener Zeuge könne seine Aussage nicht zurücknehmen, und durch die Berufung auf das alte Orakel[17]) unverkennbar der Argwohn durchschimmert, Oidipus könne es am Ende doch gewesen sein. Ganz auf diesem Stücke basiert aber der wieder durch das kautschukartige καὶ μετὰ ταῦτα angefügte Schluß, wie schon der Name Merope lehrt, wenn auch die Ausdrücke zum Teil anderswoher entnommen sind: ἦλθέ τις γέρων ἱπποβουκόλος ἀπὸ Σικυῶνος . . .; hier legt Bethe großes Gewicht auf die Übereinstimmung mit dem Odysseescholion λ 271 Λάϊος . . γεννᾶι Οἰδίποδα καὶ τοῦτον ἐκτίθησι Σικυῶνι. οἱ δὲ

ἱπποφορβοὶ ἀναλαβόντες κτλ. (s. oben S. 74 f.), das nach seiner Hypothese von der Oidipodie beeinflußt ist. Aber diese Übereinstimmung beschränkt sich auf die Worte Σικυῶνι und ἱπποφορβοί. In dem Pisanderscholion steht überdieß ἱπποβουκόλος und dies ist augenscheinlich aus Phoin. V. 28 entnommen:

Πολύβου δέ νιν λαβόντες ἱπποβουκόλοι,

während der Alte bei Sophokles ein Schafhirt ist, O. T. V. 1028:

ἐνταῦθ' ὀρείοις ποιμνίοις ἐπεστάτουν.

Auf Sikyon statt des Sophokleischen Korinth ist absolut kein Gewicht zu legen, da, wie oben (S. 71) gezeigt, die Städte in den Scholien promiscue genannt werden. Da es sich nun aber um einen Vorgang handelt, der in der neueren Komödie so außerordentlich häufig ist, verfällt der Schriftsteller plötzlich in den Stil Menanders: ὃς εἶπεν αὐτῶι τὸ πᾶν, ὅπως τε αὐτὸν εὗρε καὶ ἀνείλετο καὶ τῆι Μερόπηι δέδωκε καὶ ἅμα τὰ σπάργανα αὐτῶι ἐδείκνυε καὶ τὰ κέντρα, vgl. Epitr. 45 s.

καὶ τὸ πρᾶγμ' αὐτῶι λέγω,
ὡς εὗρον, ὡς ἀνειλόμην,

und Perik. 14 s.

λέγει δὲ πρὸς τὴν μείραχ' ὡς ἀνείλετο
αὐτήν, ἐν οἷς τε σπαργάνοις δίδωσ' ἅμα.

Dabei vergißt er, daß doch Merope diese Dinge dem Hirten abgefordert haben wird. Übrigens stammen die σπάργανα aus Sophokles O. T. 1035:

δεινόν γ' ὄνειδος σπαργάνων ἀνειλόμην,

die κέντρα aus Euripides Phoin. 25:

σφυρῶν σιδηρᾶ κέντρα διαπείρας μέσον.

Mit dem folgenden ἀπῄτει δὲ αὐτὸν τὰ ζωιάγρια ließen sich zur Not die Worte des korinthischen Hirten O. T. 1005 f. kombinieren:

καὶ μὴν μάλιστα τοῦτ' ἀφικόμην, ὅπως
σοῦ πρὸς δόμους ἐλθόντος εὖ πράξαιμί τι,

doch stammt der gewählte Ausdruck ζωιάγρια sicher nicht von dem stümperhaften Erzähler; auch hier wird wohl ein Vers der neueren Komödie das Vorbild gewesen sein. Dann folgt die abschließende Bemerkung: καὶ οὕτως ἐγνώσθη τὸ ὅλον, Worte, die allein schon beweisen würden, daß die folgende Notiz über Euryganeia ein fremdartiger Zusatz ist, auch wenn sie nicht mit einem φασὶ δέ eingeleitet würde.

So stellt sich diese »fest in sich geschlossene, streng motivierte Geschichte« als ein Flickwerk aus allen möglichen Lappen heraus, von denen nur die Schilderung von Laios' Tod, jedoch ohne das Motiv von der Spoliierung seiner Leiche, selbständigen sagengeschichtlichen Wert hat. Alles andere ist aus Sophokles, Euripides und minderwerten novellistischen Quellen zusammengebettelt. Man würde nun nicht begreifen, wie ein so geschmackvoller Forscher wie Bethe diesem Machwerk das eben zitierte Prädikat geben konnte, wenn er es wirklich in dieser Form gelten ließe. Aber das ist nicht der Fall. Wir mußten natürlich unserer Analyse und Kritik die überlieferte Fassung zugrunde legen. Bethe modelt diese Fassung für seine Zwecke um, indem er supponiert, daß ein Mann, der sich berufen fühlte, die Sagenform der »Oidipodie« mit der ihm aus Sophokles und Euripides geläufigen wenigstens einigermaßen in Einklang zu bringen, sie mit ungeschickter Hand interpoliert habe[18]). Sehen wir also zu, wie diese Erzählung aussieht, nachdem sie von den angeblichen Zusätzen gereinigt ist. Ich setze sie in der Betheschen Fassung her, jedoch ohne die Einlage und den Anhang, deren anderweitiger Ursprung sattsam bewiesen sein dürfte, und erst von dem Eingreifen des Teiresias an; denn in den vorhergehenden Sätzen nimmt Bethe keine Interpolationen an. Die von ihm ausgeschalteten Worte verzeichne ich unter dem Text.

τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάντις εἰδὼς ὅτι θεοστυγὴς ἦν ὁ Λάϊος[a]) τῆι[b]) Ἥραι[c]) τῆι γαμοστόλωι θύειν ἱερά[d]) ....[e]) ἀπελθὼν τοίνυν ἐφονεύθη ἐν τῆι σχιστῆι ὁδῶι αὐτὸς καὶ ὁ ἡνίοχος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῆι μάστιγι τὸν Οἰδίποδα· κτείνας δὲ αὐτοὺς ἔθαψε παραυτίκα σὺν τοῖς ἱματίοις ἀποσπάσας τὸν ζωστῆρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαΐου καὶ φορῶν[f]). εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα[g]). μετὰ ταῦτα δὲ θυσίας τινὰς ἐπιτελέσας ἐν τῶι Κιθαιρῶνι κατήρχετο ἔχων καὶ τὴν Ἰοκάστην ἐν τοῖς ὀχήμασι. καὶ γινομένων αὐτῶν περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον τῆς σχιστῆς ὁδοῦ ὑπομνησθεὶς ἐδείκνυε τῆι Ἰοκάστηι τὸν τόπον καὶ τὸ πρᾶγμα διηγήσατο καὶ τὸν ζωστῆρα ἔδειξεν. ἡ δὲ δεινῶς φέρουσα ὅμως ἐσιώπα· ἠγνόει γὰρ υἱὸν ὄντα· καὶ μετὰ ταῦτα ἦλθέ τις γέρων ἱπποβουκόλος ἀπὸ Σικυῶνος, ὃς εἶπεν αὐτῶι τὸ πᾶν ὅπως τε αὐτὸν εὗρε καὶ ἀνείλετο[h]) καὶ ἅμα τὰ σπάργανα

a) ἀπέτρεπεν αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸν Ἀπόλλωνα ὁδοῦ. — b) δὲ. — c) μᾶλλον. — d) Hier muß Bethe annehmen, daß das ursprüngliche Verbum finitum vom Interpolator ausgemerzt worden ist. — e) ὃ δὲ αὐτὸν ἐξεφαύλιζεν. — f) τὸ δὲ ἅρμα ὑποστρέψας ἔδωκε τῶι Πολύβωι. — g) λύσας τὸ αἴνιγμα. — h) καὶ τῆι Μερόπηι δέδωκε.

αὐτῶι ἐδείκνυε καὶ τὰ κέντρα ἀπῄτει τε αὐτὸν τὰ ζωιάγρια· καὶ οὕτως ἐγνώσθη τὸ ὅλον.

Nach doppelter Richtung haben wir diese Textgestaltung zu prüfen, ob durch diese Athetesen die Erzählung verbessert wird und ob sie unabhängig von Bethes Ansicht über den ursprünglichen Inhalt der Erzählung gerechtfertigt sind. Das letztere wird Bethe selbst nicht behaupten wollen, wenigstens hat er keinen Versuch nach dieser Richtung hin gemacht. Von methodischem Standpunkte aus ist es aber doch sehr bedenklich, daß, wenn die Schenkung der Rosse und die Lösung des Rätsels als Interpolationen aus dem Phoinissenprolog ausgemerzt werden, die Erwähnung der Vermählung mit der Mutter, die doch, wie oben (S. 160) gezeigt, einen Vers desselben Prologs paraphrasiert, stehen gelassen wird; freilich würde durch ihre Ausmerzung die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Erzählung gänzlich in die Brüche gehen. Und nicht minder bedenklich ist es, daß durch die Athetesen der erste Satz der ausgehobenen Stelle sein Prädikat verliert[19]). Sachlich scheint allerdings durch die Eliminierung der Merope etwas gewonnen zu werden; denn wenn der Alte aus Sikyon das Oidipuskind nicht bloß gefunden, sondern auch großgezogen hat, was dann dem Wortlaut nach möglich und nach Bethe wirklich die Meinung ist, so wird es verständlich, daß er noch im Besitze der σπάργανα und κέντρα ist. Aber dann muß Oidipus seinen Pflegevater, den er ja gar noch nicht so lange verlassen haben kann, da nach Bethe der Anagnorismos gleich nach der Vermählung mit Iokaste erfolgt, auch sofort erkennen, und dann dürfte er vom Erzähler nicht als ein gewisser alter Pferdehirt aus Sikyon, er müßte gleich als Pflegevater des Oidipus eingeführt und von diesem als solcher begrüßt werden, und wenn er nicht nur der Finder, sondern auch der Erzieher wäre, so würde er, wie E. Maaß sehr richtig bemerkt, von dem gegenwärtigen König von Theben nicht nur die ζωιάγρια, sondern auch die τροφεῖα verlangen. Also müssen die Worte καὶ δέδωκε τῆι Μερόπηι unbedingt stehen bleiben. Aber noch schlimmer steht es um die Rolle, die nach den Athetesen Teiresias spielt. Nach dem überlieferten Text will er den Laios retten, indem er ihn vor der Fahrt nach Delphi warnt, und wenn Laios nun doch den Tod findet, so trägt dieser durch seinen Ungehorsam selbst die Schuld. Nach der Betheschen Fassung aber ermahnt Teiresias den Laios, der Hera ein Opfer zu bringen, und zwar, wie Bethe annimmt,

auf dem Kithairon; auf dem Wege dorthin wird er von seinem Sohne erschlagen, was Teiresias ὡς μάντις doch voraussehen mußte. Also ist es Teiresias, der den Laios durch seinen Rat direkt in den Tod treibt, eine Sagenversion, die doch ebenso unmöglich ist, wie die von den 6280 von der Sphinx verzehrten Thebanern. Ferner ist es, abgesehen von diesem allem, äußerst bedenklich, unter der σχιστὴ ὁδός die später ganz in Vergessenheit geratene Kreuzung bei Potniai zu verstehen. Nach Sophokles' Oidipus und Euripides' Phoinissen hat Σχιστὴ ὁδός beinahe die Geltung eines geographischen Eigennamens gewonnen, und jeder Leser konnte, wenn diese Bezeichnung ohne weiteren Zusatz gebraucht wurde, nur an die phokische Kreuzung denken, zumal auch die Gräber des Laios und seines Wagenlenkers erwähnt werden, die noch in der Kaiserzeit an der delphischen Schiste gezeigt wurden, an der potnischen hingegen nicht.

Wenn nun trotz alledem die von Bethe hergestellte Erzählung auf viele so bestechend gewirkt hat, daß man diese starken Paradoxieen übersehen konnte, so ist dies Resultat dadurch erreicht, daß Bethe manches zwischen den Zeilen liest, was scheinbar wirklich eine »fest geschlossene, streng motivierte Geschichte« gibt; nur stehen die verbindenden Glieder weder im überlieferten Text noch in dem von Bethe rekonstruierten. Laios, so lesen wir in dem Scholion, soll der Hera als Ehegöttin opfern; daß dies aber auf dem Kithairon geschehen soll, ist eine reine Hypothese. Oidipus bringt wirklich auf dem Kithairon »gewisse Opfer« dar; daß diese aber der Hera gelten, ist die zweite Hypothese. Als Stütze und Bindeglied aber für beide Hypothesen muß eine Stelle des Phoinissenprologs dienen, wo von Laios gesagt wird, V. 24 f.:

λειμῶν᾽ ἐς Ἥρας καὶ Κιθαιρῶνος λέπας
δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι βρέφος.

Also, so schließt Bethe, hat Laios, um Hera zu versöhnen, der hohen Göttin das Knäblein zum Opfer dargebracht. Leider ist aber der Plan ebenso töricht wie erfolglos. Denn wenn, wie Bethe sagt, Laios fürchtete, daß Hera seinen Sohn zum Werkzeuge ihrer Rache machen werde, konnte er gar nichts törichteres tun, als ihr das Kind in die Hände zu geben. Und der Plan mißglückt nach jeder Richtung, denn »Hera ist nicht versöhnt, sie sendet die Sphinx.« Und auch hier wird wieder in die Euripidesverse etwas hineingelesen, was nicht darin liegt. Denn da der

Herakult auf dem Kithairon[20]) sattsam bekannt war, so konnte Euripides das Zeugma λειμῶν' ἐς Ἥρας καὶ Κιθαιρῶνος λέπας verwenden, ohne damit eine versteckte Anspielung zu verbinden, die dem Hörer und Leser um so unverständlicher bleiben mußte, da von Hera sonst in dem Stücke überhaupt nicht mehr die Rede ist.

So stürzen alle Prämissen in sich selbst zusammen. Aber selbst wenn das nicht der Fall wäre, würde man aus der Rolle, die in dieser Geschichte der Hera zugeteilt wird, ihre Unmöglichkeit deduzieren können. In dem Benehmen dieser Göttin, die im Mittelpunkt der Handlung stehen soll, fließen nämlich nicht nur alle oben (S. 156 f.) nachgewiesenen Absurditäten, sondern auch noch neue wie in einem Brennpunkte zusammen: Hera zürnt dem Laios wegen Chrysippos, aber sie äußert diesen Zorn nicht, wie wir oben als selbstverständlich angenommen haben, sofort, sondern sie wartet damit mindestens ein ganzes Jahr. Aber doch muß Laios davon Kunde haben, denn als ihm seine Gattin einen Sohn gebiert, bringt er diesen der Hera auf den Waldwiesen des Kithairon zum Opfer dar. Nach diesem Versuch, sie zu versöhnen, gibt nun aber die Göttin ihrem Zorn wirklich Ausdruck, indem sie die Sphinx sendet, die mindestens 17 Jahre wütet und unzählige Thebaner verschlingt. Erst nach so langer Zeit erteilt Teiresias dem Laios endlich den Rat, der Hera auf dem Kithairon ein Opfer zu bringen. Man sollte meinen, daß dieser nach den schlechten Erfahrungen, die er mit dem weit größeren Opfer, der Darbringung seines eigenen Kindes, gemacht hatte, wenig Geneigtheit zeigen könne, diesen Rat zu befolgen. Merkwürdigerweise tut er es aber doch und wird, man möchte beinah sagen, als Opfer seiner eigenen Dummheit bei dieser Gelegenheit von seinem eigenen Sohne erschlagen. Und als dieser Sohn König geworden ist, geschieht es abermals bei Gelegenheit eines Opfers an Hera auf dem Kithairon, daß er unvorsichtig sich selbst als Mörder des Laios verrät. Welche Pointe darin liegen soll, daß dies gerade an diesem Orte und bei dieser Gelegenheit geschieht, ist gänzlich unerfindlich. Ist etwa der Gedanke der, daß Hera die Entdeckung herbeiführt, indem sie, Gott weiß wie, den Oidipus zu seiner unvorsichtigen Erzählung verleitet? Aber welches Interesse hat denn Hera daran, daß Oidipus als Mörder des Laios entdeckt wird? Hat er nicht eine Tat getan, für deren Unterlassung die Thebaner durch die Sphinx bestraft werden, hat er nicht vollbracht, was die Göttin seit 20 Jahren vergeblich angestrebt hat, die Bestrafung des Laios,

und statt ihm dafür dankbar zu sein, stürzt ihn Hera ins Verderben? Fürwahr eine sonderbare, unlogische, unpraktische, launenhafte und hinterlistige Göttin. Man sieht, in der von Bethe hergestellten Fassung ist die Erzählung noch unerträglicher als in der überlieferten, und damit ist hoffentlich diese Oidipodie für alle Zeiten begraben.

Wie steht es nun mit der Autorschaft des Peisandros? Daß die Schlußnotiz ταῦτά φησι Πείσανδρος, die ganz auf derselben Stufe mit ἱστορεῖ Πείσανδρος oder ἡ ἱστορία παρὰ Πεισάνδρωι steht, nicht auf die ganze vorhergehende Erzählung bezogen zu werden braucht, ja es kaum darf, sondern nur besagt, daß ein einzelner im vorhergehenden berichteter Zug auf Peisandros zurückgeht, oder richtiger bei ihm vorkam, wird nach den bekannten Darlegungen von Eduard Schwartz[21]) niemand bestreiten. Hier nehmen die Worte einfach auf den Anfang des Scholions Bezug ἱστορεῖ Πείσανδρος ὅτι, und diese besagen nun in der Tat, daß das folgende aus Peisandros entnommen ist, es fragt sich nur, wie weit. Es braucht ihm nämlich nur die auch bei Apollodor und Dion von Prusa wiederkehrende, an sich unverfängliche Notiz zu gehören, daß die Sphinx von Hera gesandt war, es kann aber auch der unselige Einfall, diese Version mit dem Raub des Chrysippos in Verbindung zu bringen, sein geistiges Eigentum sein. Weiter kann aber auch der syntaktisch harte Übergang, den wir oben in dem Satze ἀπελθὼν τοίνυν ἐφονεύθη ἐν τῆι σχιστῆι ὁδῶι, αὐτὸς καὶ ὁ ἡνίοχος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῆι μάστιγι τὸν Οἰδίποδα· κτείνας δὲ αὐτοὺς κτλ. konstatiert haben (S. 159), zu der Vermutung führen, daß alles bis zu den Worten ἐν τῆι σχιστῆι ὁδῶι dem Peisandros gehöre, natürlich ohne die Einlage ἦν δε ἡ Σφὶγξ — οἱ ἄλλοι μνηστῆρες. Aber solange wir nicht wissen, wer dieser Peisandros war, ob, wie Bethe annimmt, ein Gelehrter oder ein Mythograph, sei es vom Schlage des Parthenios und Konon, sei es von dem des Apollodor und Hygin, oder am Ende doch ein älterer Logograph, so lange ist eine sichere Entscheidung hierüber nicht möglich[22]). Höchst merkwürdig ist es aber, daß gerade Bethe, der sonst den mit ἱστορεῖ eingeleiteten Quellenangaben mit gebührender Skepsis gegenübersteht, in diesem einen mehr als verdächtigen Fall eine Ausnahme machen will.

So bleiben wir denn für unsere Kenntnis von der epischen Oidipodie tatsächlich auf die beiden oben angeführten Fragmente angewiesen. Indessen ein wenig weiter helfen diese doch. Wenn

das letzte Opfer[23]) der Sphinx ein Sohn des Kreon war, so folgt daraus, daß diese ursprünglich in die Heraklessage gehörige Figur bereits in diesem Epos in den Kreis der Oidipussage eingeführt war. Und in der Tat haben wir ihn oben (S. 54 Abb. 20) auf der Vase des Hermonax als Herrscher vor der Sphinx sitzend gefunden. Das setzt aber voraus, daß er der Bruder der Königin, also in diesem Falle der Euryganeia, ist; denn nur als solcher konnte er zur Reichsverweserschaft berufen werden. Und dann ist es doch in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Genealogie, die wir bei Sophokles und überhaupt im Drama vorfinden, schon aus dem Epos, der Oidipodie, stammt, also mindestens der Vater Menoikeus[24]). Aber ich sehe auch gar keinen Grund ein, nicht noch weiter zu gehen und auch die Abkunft beider von den Sparten, wie sie für eine alte Erdgöttin besonders passend ist, die zuerst bei Aischylos in den Sept. 474, dann bei Euripides in der Antigone, dem Herakles und den Phoinissen bezeugt ist[25]), auf die Oidipodie zurückzuführen. Ja, selbst den ganzen in den Phoinissenscholien überlieferten Stammbaum: Echion-Pentheus-Oklasos-Menoikeus[26]) könnte man versucht sein, diesem Epos zuzuteilen.

Weiter werden wir die Situation auf der Hermonaxvase, die zur Lösung des Rätsels um die Sphinx versammelten Thebaner, die durch Asklepiades von Tragilos und Apollodor auch literarisch bezeugt wird, jedesfalls auf das Epos, also am wahrscheinlichsten doch auf die Oidipodie zurückführen dürfen, und daß auch die später geläufige hexametrische Fassung des Rätsels, die bereits dem Meister mit der Ranke bekannt war, gleichfalls auf dieses Epos zurückgeht, ist bereits S. 56 f. gezeigt worden.

Das ist aber auch alles, was sich über die epische Oidipodie ermitteln läßt. Was wir so gerne weiter erführen, auf welche Weise dort die Entdeckung erfolgte, und ob die von Delphi ausgehenden Änderungen der alten Sage, vor allem also die Usurpation des Schicksalsspruchs und die Verlegung des Vatermordes an die delphische Schiste, schon in dieses Epos eingedrungen waren, darüber fehlt alle und jede Kunde. Denn wenn sowohl bei Pindar Ol. II 38 ff. als bei Aischylos der pythische Gott das Orakel gibt, so können beide Dichter dies direkt aus delphischer Tradition entnommen haben, ohne Vermittelung des Epos, und wenigstens Aischylos hat die alte Lokalisierung an der Schiste bei Potniai beibehalten, während aus Pindars Worten nicht zu erkennen ist, wo er sich die Begegnung denkt:

ἐξ οὗπερ ἔκτεινε Λάϊον μόριμος υἱὸς
συναντόμενος, ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθὲν
παλαίφατον τέλεσσεν.

Dagegen ist uns aus der Thebais ein sehr wichtiges und weiterwirkendes Motiv bewahrt, das wir schon gleich hier besprechen müssen, da es zur Geschichte des Oidipus gehört: die Flüche, die dieser über seine Söhne ausspricht. Wir finden hier eine sehr interessante Entwicklungsreihe. In der alten Sage verflucht Epikaste den Oidipus, in der Thebais und nach dieser bei Aischylos verflucht Oidipus seine Söhne, bei Sophokles verflucht dieser sich selbst.

Wenn nun auch über die beiden Fragmente der Thebais bereits Welcker eben so schön wie im wesentlichen abschließend gehandelt und Bethe sich mit Recht ganz an ihn angeschlossen hat, so daß neues darüber kaum mehr gesagt werden kann, so dürfen doch in einer historischen Betrachtung der Oidipussage diese wichtigen Verse nicht fehlen, und zwar empfiehlt es sich, sie mit ihrer ganzen Umgebung herzusetzen[27].

Zunächst berichtet Athenaios XI 465 EF in dem Kapitel über den Stolz der Alten auf den Besitz köstlicher Trinkgefäße: ὁ δὲ Οἰδίπους δι᾽ ἐκπώματα[28]) τοῖς υἱοῖς κατηράσατο, ὡς ὁ τὴν κυκλικὴν Θηβαίδα πεποιηκώς φησιν, ὅτι αὐτῶι παρέθηκαν ἔκπωμα, ὃ ἀπηγορεύκει, λέγων οὕτως·

αὐτὰρ ὁ διογενὴς ἥρως ξανθὸς Πολυνείκης
πρῶτα μὲν Οἰδιπόδηι καλὴν παρέθηκε τράπεζαν
ἀργυρέην Κάδμοιο θεόφρονος· αὐτὰρ ἔπειτα
χρύσεον ἔμπλησεν καλὸν δέπας ἡδέος οἴνου.
αὐτὰρ ὅ γ᾽ ὡς φράσθη παρακείμενα πατρὸς ἑοῖο
τιμήεντα γέρα, μέγα οἱ κακὸν ἔμπεσε θυμῶι,
αἶψα δὲ παισὶν ἑοῖσι μετ᾽ ἀμφοτέροισιν ἐπαρὰς
ἀργαλέας ἠρᾶτο, (θεῶν δ᾽ οὐ λάνθαν᾽ Ἐρινύν),
ὡς οὔ οἱ πατρώι᾽ ἐν αἰδοῖ καὶ φιλότητι
δάσσαιντ᾽, ἀμφοτέροισι δ᾽ ἀεὶ πόλεμοί τε μάχαι τε[29]).

Bei Aischylos erscheint derselbe Fluch in folgender Formulierung, Sept. 788ff.:

καί σφε σιδαρονόμωι
διὰ χερί ποτε λαχεῖν
κτήματα,

worauf in demselben Chorlied schon vorher V. 727 ff. mit

ξένος δὲ κλήρους ἐπινωμᾶι
Χάλυβος Σκυθῶν ἄποικος
κτεάνων χρηματοδαίτας
πικρὸς ὠμόφρων σίδαρος

angespielt war, und späterhin vom Boten angespielt wird, V. 815:

οἱ δ' ἐπιστάται
δισσὼ στρατηγὼ διέλαχον σφυρηλάτωι
Σκύθηι σιδήρωι κτημάτων παμπησίαν,

und in dieser Fassung, nicht in der der Thebais, steht er auch im Prolog der Phoinissen, V. 66 ff.:

πρὸς δὲ τῆς τύχης νοσῶν
ἀρὰς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτας,
θηκτῶι σιδήρωι δῶμα διαλαχεῖν τόδε,

und ähnlich in dem pseudoplatonischen zweiten Alkibiades p. 138 C: ὥσπερ τὸν Οἰδίπουν αὐτίκα φασὶν εὔξασθαι χαλκῶι διελέσθαι τὰ πατρῶια τοὺς υἱεῖς, nur daß der Ausdruck τὰ πατρῶια auf die Fassung der Thebais zurückgeht, also eine Kontamination vorliegt.

Ehe wir auf die in dem Bruchstück vorliegende Situation eingehen, setze ich erst das zweite Fragment, wieder mit seiner ganzen Umgebung hierher. Didymos, dem ganzen Stile nach unverkennbar (vgl. oben S. 19 mit Anm. 43), berichtet in den Scholien zu Sophokles' zweitem Oidipus, V. 1375:

οἱ περὶ Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνείκην δι' ἔθους ἔχοντες τῶι πατρὶ Οἰδίποδι πέμπειν ἐξ ἑκάστου ἱερείου μοῖραν τὸν ὦμον, ἐκλαθόμενοί ποτε, εἴτε κατὰ ῥαιστώνην εἴτε ἐξ ὅτου οὖν, ἰσχίον αὐτῶι ἔπεμψαν· ὁ δὲ μικροψύχως καὶ τελέως ἀγεννῶς ὅμως γοῦν ἀρὰς ἔθετο[30]) κατ' αὐτῶν δόξας ὀλιγωρεῖσθαι. ταῦτα ὁ τὴν κυκλικὴν Θηβαΐδα ποιήσας ἱστορεῖ οὕτως·

ἰσχίον ὡς ἐνόησε, χαμαὶ βάλε εἶπέ τε μῦθον·
ὤ μοι ἐγώ, παῖδές μοι ὀνείδειον τόδ' ἔπεμψαν[31]),
εὖκτο Διὶ βασιλῆι καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι[32]),
χερσὶν ὑπ' ἀλλήλων καταβήμεναι Ἄιδος εἴσω.

τὰ δὲ παραπλήσια τῶι ἐποποιῶι καὶ Αἰσχύλος ἐν τοῖς Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβαις. καὶ ἔοικε τὸ τῆς ἱστορίας ἥκειν ἐπὶ πολλούς, ὡς καὶ παρά τινι[33]) αὐτὰ κεκτῆσθαι πρὸς τὸ γελοιότερον διὰ τούτων·

ἀεὶ δ᾽ ὁρῶντι τ᾽ ὀξὺ καὶ τυφλὸς ἦν·
θυσίας γὰρ ἀπαρχὰς γέρας ἐπέμπομεν πατρὶ
περισσὸν ὦμον, ἔκκριτον γέρας·
τὸ δή γε συγκόψαντες, οὐ μεμνημένοι,
λήσειν δοκοῦντες ἀντὶ τοῦ κεκομμένον
ἐπέμψαμεν βόειον· ὃ δὲ λαβὼν χερὶ
ἔγνω ἐπαφήσας εἶπέ τ᾽ ἐκ θυμοῦ τάδε·
'τίς μοι τάδ᾽ ἀντόμοιον μισητὸν κρέας
πέμπων; γέλω δή με ποιοῦνται κόροι
θύοντες ὕβρει· 'τυφλὸς οὔτοι γνώσεται᾽
οὕτω λέγοντες· ὦ θεοί, μαρτύρομαι
ἐγὼ τάδ᾽ ὑμᾶς καὶ κατεύχομαι κακὰ
αὐτοῖσιν αὐτοὺς τῶνδε δὶς τόσσα σχέθειν·
χαλκῶι δὲ μαρμαίροντες ἀλλήλων χρόα
σφάζοιεν ἀμφὶ κτήμασι βασιλικοῖς

καὶ Μένανδρος ἐν Ναυκλήρωι·

ὁ δὲ Πολυνείκης πῶς ἀπώλετ᾽ οὐχ ὁρᾶις;

Schon aus den Fragmenten geht hervor, daß die Söhne die Gewalt haben: sie vollziehen das Opfer an des Königs Statt, sie verfügen über den Königsschatz. Daß Oidipus blind ist, hat man schon aus dem φράσθη des ersten und dem ἐνόησε des zweiten Fragments erschlossen, und wenn dieser Schluß an sich vielleicht nicht ganz bündig ist, so wird er doch durch die Parodie V. 1. 7 und 10 bestätigt. Die Situation ist also ganz entsprechend der in den Phoinissen, wo Oidipus gefangen gehalten wird, und zwar sind es dort die Söhne, die ihn eingesperrt haben, als sie mannbar geworden waren. V. 63 f. sagt Iokaste:

ἐπεὶ δὲ τέκνων γένυς ἐμῶν σκιάζεται,
κλῄθροις ἔκρυψαν πατέρα,

und V. 327:

ὁ δ᾽ ἐν δόμοισι πρέσβυς ὀμματοστερής,

und drastisch wird das am Schluß vor Augen geführt, wo Antigone den Vater zu den Leichen seiner Söhne herausruft, V. 1530 ff.:

ὀτοτοτοῖ λεῖπε σοὺς δόμους,
ἀλαὸν δ᾽ ὄμμα φέρων, πάτερ γεραιέ, δεῖξον,
Οἰδιπόδα, σὸν αἰῶνα μέλεον, ὃς ἐπὶ
δώμασιν ἀέριον σκότον ὄμμασι
σοῖσι βαλὼν ἕλκεις μακρόπνουν ζόαν.

κλύεις, ὦ κατ᾽ αὐλὰν ἀλαίνων γεραιὸν
πόδ᾽ ἢ δεμνίοις
δύστανος ἰαύων [34]);

und einen grausigen Eindruck muß es auf das Publikum gemacht haben, wenn nun Oidipus, dessen Erscheinen sich der Dramatiker mit weiser Berechnung bis zu diesem Moment aufgespart hat, abgezehrt und wankend wie der alte Moor aus seinem finsteren Gefängnis ans Sonnenlicht trat und mit wimmernder Stimme sang:

τί μ᾽, ὦ παρθένε, βακτρεύμασι τυφλοῦ ποδὸς ἐξάγαγες ἐς φῶς
λεχήρη σκοτίων ἐκ θαλάμων οἰκτροτάτοισιν δακρύοισιν,
πολιὸν αἰθέρος εἴδωλον ἢ νέκυν ἔνερθεν ἢ πτανὸν ὄνειρον [35]);

Lediglich aus den Phoinissen [36]) und selbstverständlich nicht aus der ihm gänzlich unbekannten Thebais hat Statius das Motiv entnommen, Theb. I 49 ff.:

illum indulgentem tenebris imaeque recessu
sedis inaspectos caelo radiisque penates
servantem,

vgl. oben V. 1535 ἐπὶ δώμασιν ἀέριον σκότον, V. 1540 ἐς φῶς ... ἀερίων ἐκ θαλάμων, und VIII 241 f.:

semper inaspectum diraque in sede latentem
Oedipoden.

Dagegen hat es entschieden den Wert eines selbständigen Zeugnisses, d. h. einer Reminiszenz an die Thebais, wenn Kreon im ersten Oidipus des Sophokles sofort beim Anblick des Geblendeten den Befehl gibt, ihn ins Haus zu führen, V. 1429, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß auch in diesem Epos die Einsperrung das Werk des Kreon war, von dem wir gar nicht wissen, ob er dort vorkam. Denn ein Rückschluß aus der Oidipodie auf die Thebais ist absolut unzulässig. Wie sich Aischylos zu dem Motiv stellte, kann erst im nächsten Kapitel erörtert werden. Dagegen müssen wir gleich hier zu der merkwürdigen Nachricht des zweiten vatikanischen Mythographen in dem seltsamen Schlußkapitel 230 [37]) Stellung nehmen, nach der das Gefängnis ein unterirdisches war und Oidipus dort bis zu seinem Tode eingekerkert blieb: *et in domo subterranea vitam finivit.* Der Tod in einem unterirdischen Gemach paßt für den Jahresgott so gut, daß man beinah versucht ist, an eine uralte Sagenversion zu denken, von der es nur schwer zu verstehen ist, auf welchem Wege sie zur Kenntnis des

Mythographen gelangt sein sollte. Andererseits könnten wir es auch nur mit einer krassen Steigerung der Euripideischen Version zu tun haben. Auch an das Grabmal, in das Antigone bei Sophokles eingesperrt wird, ließe sich erinnern. Eine Entscheidung scheint mir zurzeit nicht möglich.

Läßt sich nun aus den Phoinissen noch mehr für die Thebais gewinnen? Als Motiv der Einkerkerung wird dort angegeben, V. 64 f.:

ἵν᾽ ἀμνήμων τύχη
γένοιτο πολλῶν δεομένη σοφισμάτων.

Das erste ist klar: die Söhne hoffen, indem sie ihren Vater vor den Augen der Menschen verborgen halten, daß er und sein Schicksal auch allmählich aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden werde. Und so stellt auch Teiresias die Sache dar, nur daß er hinzufügt, daß die beiden Brüder hierdurch, auch trotz des Sehers wiederholter Warnung, den Ratschluß der Götter zunichte machen suchten, die da wollten, daß der geblendete Oidipus ein warnender Beweis von der Götter Weisheit für ganz Hellas sei, V. 870 ff.:

αἵ θ᾽ αἱματωποὶ δεργμάτων διαφθοραὶ
θεῶν σόφισμα κἀπίδειξις Ἑλλάδι[38],
ἃ συγκαλύψαι παῖδες Οἰδίπου χρόνωι
χρήιζοντες, ὡς δὴ θεοὺς ὑπεκδραμούμενοι,
ἥμαρτον ἀμαθῶς.

Aber was ist mit πολλῶν δεομένη σοφισμάτων gemeint? Die Scholien geben zwei Erklärungen: die eine: πολλῶν παραινέσεων καὶ πολλῆς παραμυθίας δεομένη διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πάθους, die in den σοφίσματα sophistische Trostgründe für den eingeschlossenen Vater sieht, ist handgreiflich verkehrt. Die andere Erklärung hingegen: ἵνα ἡ τύχη λήθηι παραδοθείη, καίπερ δυσαπόνιπτος οὖσα καὶ πολλῆς δεομένη μηχανῆς εἰς τὸ λαθεῖν ist sehr einleuchtend: um den vielfachen Fragen nach dem Befinden und dem Aufenthalt ihres Vaters zu begegnen, haben Eteokles und Polyneikes den Thebanern gegenüber viele Ausreden nötig. Ist dies nun aus der Thebais, und waren auch dort die Söhne zur Zeit der ἀναγνώρισις noch nicht erwachsen? Oder wenn sie es waren, haben sie dann vielleicht die Maßregeln sofort ergriffen, und hat am Ende gar eine Version existiert, nach der die furchtbare Entdeckung überhaupt den Thebanern eine Zeitlang verheimlicht wurde?

Letzteres ist wohl kaum denkbar. Das ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν der Nekyia entspricht so durchaus dem innersten Wesen der Sage, sobald diese auf menschliches Gebiet verpflanzt war, daß es wohl stets beibehalten wurde, solange der Stoff noch eigene Triebkraft besaß. Und auch das Euripideische Motiv erscheint mehr als ein Auswuchs grübelnder Reflexion denn als altes Sagenmotiv. Außerdem schafft es eine bedenkliche Lücke in der Erzählung, da nun die Aporie entsteht: was geschah mit Oidipus in der Zwischenzeit, als die Entdeckung erfolgt, aber die Söhne noch nicht erwachsen waren? Diodor, der im übrigen die angeführten Phoinissenverse paraphrasiert[39]), hilft sich damit, daß er abweichend von Euripides die Söhne schon erwachsen sein läßt, als die Entdeckung erfolgt, IV 65, 1: τῶν δ' υἱῶν ἀνδρωθέντων καὶ τῶν περὶ τὴν οἰκίαν ἀσεβημάτων γνωσθέντων, τὸν μὲν Οἰδίπουν ὑπὸ τῶν υἱῶν ἔνδον μένειν ἀναγκασθῆναι διὰ τὴν αἰσχύνην. Auf diese Weise fällt der fatale Zwischenraum weg, und ähnlich ist es bei Sophokles, wo die Einsperrung sofort nach der Blendung erfolgt, allerdings, wie wir sahen, durch Kreon, aber mit einer viel tieferen und eindrucksvolleren Motivierung, nicht aus Furcht vor den Menschen, sondern aus religiöser Scheu; denn sehr schön sagt dort Kreon, V. 1424 ff.:

ἀλλ' εἰ τὰ θνητῶν μὴ καταισχύνεσθ' ἔτι
γένεθλα, τὴν γοῦν πάντα βόσκουσαν φλόγα
αἰδεῖσθ' ἄνακτος Ἡλίου, τοιόνδ' ἄγος
ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι, τὸ μήτε γῆ
μήτ' ὄμβρος ἱερὸς μήτε φῶς προσδέξεται.
ἀλλ' ὡς τάχιστ' ἐς οἶκον ἐσκομίζετε·
τοῖς ἐν γένει γὰρ τἀγγενῆ μάλισθ' ὁρᾶν
μόνοις τ' ἀκούειν εὐσεβῶς ἔχει κακά.

Ein mit dem Blute des Vaters und mit Blutschande beflecktes ἄγος der Sonne und den Menschen zu zeigen ist ἀσέβεια, nur die Geschlechtsgenossen dürfen und sollen nach dem Gebot der εὐσέβεια mit ihm verkehren. Das ist ein großes, des Epos würdiges Motiv, das höheren Anspruch hat, auf die Thebais zurückgeführt zu werden, als das in den Phoinissen. War es dort verwandt, so begreift man auch, warum nicht der König, sondern Eteokles und Polyneikes die Opfer verrichteten, und wir dürfen daran die Vermutung knüpfen, daß auch dort die Söhne schon erwachsen waren, als der Anagnorismos erfolgte. Ob Diodor in diesem Punkte rein zufällig mit der Thebais zusammengetroffen

oder ob ihm das Motiv von dorther durch unbekannte Kanäle zugeflossen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Doch begeben wir uns nun wieder auf den festen Boden, den uns die beiden erhaltenen Fragmente der Thebais bieten, zurück. Die nächste Frage ist: worin bestehen die beiden Beleidigungen des Oidipus? Die erste darin, daß ihm Polyneikes den silbernen Tisch des Kadmos vorsetzt und einen goldenen Becher — ob auch aus dem Besitz des Kadmos, wird nicht gesagt, aber auch, wie der Tisch, zu den γέρα des Laios gehörig, — mit Wein gefüllt darreicht. Athenaios sagt, daß Oidipus dies verboten habe, und wir haben kein Recht, an dieser Angabe zu zweifeln, da sein Gewährsmann die Verse noch in ihrem ganzen Zusammenhang gelesen haben muß. Wenn Athenaios das Verbot auf den Becher beschränkt — ἔκπωμα ὃ ἀπηγορεύκει —, so erklärt sich das daraus, daß er die ganze Sache nur wegen dieses Bechers erzählt. Das Motiv dieses Verbotes sieht Welcker mit Recht darin, daß Oidipus nicht an Laios erinnert werden, nicht von demselben Tische essen, nicht aus demselben Becher trinken wollte, wie der von ihm Gemordete. Die Übertretung dieses Gebotes konnte er daher nur als höhnenden Vorwurf aufnehmen. Aber vielleicht spielt noch hinein, daß er dadurch in seinem tiefsten Elende an die Zeit seines Glückes erinnert wurde: *nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria.* Daß es gerade Polyneikes tut, läßt uns schließen, daß er schon in der Thebais als der gottlosere der beiden Brüder gezeichnet war, wie später bei Aischylos, und daß er über den Königsschatz verfügt, stimmt dazu, daß er später ein Stück aus diesem Schatze, das Halsband der Harmonia, zur Bestechung der Eriphyle verwandte. Daß dies in der Thebais vorkam, dürfen wir also mit Bethe zuversichtlich annehmen[40]).

Die zweite Kränkung steht zu der ersten im Kontrast. Dort höchste königliche Ehren, die dem Unglücklichen in seinem Elend als bitterer Hohn erscheinen, hier Übersendung eines geringwertigen Stückes vom Opferfleisch, was der alte König als beleidigende Geringschätzung empfindet. Dort ist Polyneikes allein der schuldige, hier sind es beide Brüder. Auch in diesem Falle haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß die vorhergehenden Angaben des Didymos auf Kenntnis der Thebais beruhen. Danach hatten die Brüder bisher dem Vater den Ehrenanteil, das Schulterstück, geschickt, diesmal aber hatten sie es vergessen,

aus Unbedacht oder irgendeinem anderen Grunde. Dem ἐκλαθόμενοί ποτε des Didymos entspricht das οὐ μεμνημένοι der Parodie, und auch dort ist es ein Schulterstück, das die Söhne (einer von ihnen ist der Sprecher) ihrem Vater zu senden pflegten, und das sie, da sie es einmal aus Versehen für sich selbst tranchiert hatten, durch etwas minderwertiges ersetzen; man vergleiche ferner: δι᾽ ἔθους ἔχοντες τῶι πατρὶ Οἰδίποδι πέμπειν Did., ἐπέμπομεν πατρί Par. 2, ἔπεμψαν Did., ἐπέμψαμεν Par. 6. Da nun diese Parodie dieselben Anklänge an die Ausdrücke des Fragments zeigt:

. . . ὡς ἐνόησε . . . εἶπέ τε μῦθον	7 ἔγνω ἐπαφήσας εἶπέ τ᾽ ἐκ θυμοῦ τάδε
ὤ μοι ἐγώ, παῖδές μοι ὀνείδειον τόδ᾽ ἔπεμψαν,	9 πέμπων; γέλωτα δή με ποιοῦνται κόροι
εὖκτο Διὶ βασιλῆι καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι	11 . . . . ὦ θεοί . . . . κατεύχομαι . . .
χερσὶν ὑπ᾽ ἀλλήλων	14 . . . . ἀλλήλων χρόα σφάζοιεν,

so ergibt sich hieraus klärlich, daß nicht nur der Verfasser dieser Trimeter, sondern auch Didymos in den einleitenden Worten die Verse der Thebais paraphrasieren. Diese zweite Kränkung war also keine absichtliche, sondern sie beruhte, was meist übersehen wird, auf einer reinen Vergeßlichkeit und Unaufmerksamkeit.

Wie ist nun das Verhalten des Oidipus zu beurteilen? Didymos nennt es kleinlich und unanständig: μικροψύχως καὶ τελέως ἀγεννῶς; denn das ist offenbar seine eigene Ansicht, nicht aus der Thebais entnommen, während Welcker das Bild des Oidipus in dieser Geschichte in hohem Grade erhaben und gewaltig findet. Er sei nicht jähzornig und hart zu denken, er übe nur sein Recht und strafe das schwere Vergehen nach Gebühr und der Weise der Zeit schwer, aber ehrwürdig[41]). Aber Didymos steht mit seinem Urteil nicht allein. Auch der Verfasser des zweiten Alkibiades (vgl. oben S. 170) sagt, daß Oidipus den Fluch im Jähzorn (ὀργῆι κεχρημένον p. 141 A) ausgesprochen habe und meint p. 138 C: ἐξὸν αὐτῶι τῶν παρόντων αὐτῶι κακῶν ἀποτροπήν τινα εὔξασθαι ἕτερα πρὸς τοῖς ὑπάρχουσι κατηρᾶτο· τοιγαροῦν ταῦτα ἐξετελέσθη καὶ ἐκ τούτων ἄλλα πολλὰ καὶ δεινά, ἃ τί δεῖ καθ᾽ ἕκαστα λέγειν; ein, wie mir scheint, sehr richtiges Urteil, auf das Welckers Bezeichnung rationalistisch kaum zutrifft. Aber auch darin kann

ich Welcker nicht beistimmen, wenn er glaubt, der echte Platon urteile anders, weil er zum Beweis dafür, daß die Götter die Flüche der Eltern erhören, auch den Oidipus anführt, leg. XI 931 B: Οἰδίπους, φαμέν, ἀτιμασθεὶς ἐπηύξατο τοῖς αὑτοῦ τέκνοις ἃ δὴ πᾶς ὑμνεῖ τέλεα καὶ ἐπήκοα γενέσθαι παρὰ θεῶν, Ἀμύντορά τε Φοίνικι τῶι ἑαυτοῦ ἐπαρᾶσθαι παιδὶ θυμωθέντα καὶ Ἱππολύτωι Θησέα καὶ ἑτέρους ἄλλοις μυρίους μυρίοις, ὧν γέγονε σαφὲς ἐπηκόους εἶναι γονεῦσι πρὸς τέκνα θεούς. Die Flüche des Theseus und des Amyntor, von dem außerdem noch gesagt wird, daß er im Zorn gehandelt habe, wird doch Platon schwerlich gebilligt haben. Entscheidend aber ist die Anschauung der Dramatiker. Aischylos spricht Sept. 724 f. von den περίθυμοι κατάραι Οἰδίποδος βλαψίφρονος und sagt 780 ff., daß Oidipus ἐπ' ἄλγει δυσφορῶν μαινομέναι κραδίαι δίδυμα κάκ' ἐτέλεσεν, das erste ist die Selbstblendung, das zweite die Verfluchung der Söhne. Also gestörten Geistes war Oidipus, als er den Fluch aussprach, und ebenso sagt Euripides Phoin. 66 f.:

πρὸς δὲ τῆς τύχης νοσῶν
ἀρὰς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτας.

Hier wird also als das Motiv seines Zornes und seiner Gemütsstörung schon die bloße Gefangenhaltung hingestellt. In des Teiresias an die oben S. 173 ausgehobenen Verse anschließenden Worten wird auch die Versagung der königlichen Ehren als weiteres Motiv hinzugefügt, mit deutlicher Anspielung auf die Thebais, aber abermals der krankhafte Zustand des Oidipus stark betont, V. 874 ff.:

οὔτε γὰρ γέρα πατρὶ
οὔτ' ἔξοδον διδόντες ἄνδρα δυστυχῆ
ἐξηγρίωσαν· ἐκ δ' ἔπνευσ' αὐτοῖς ἀρὰς
δεινὰς νοσῶν τε καὶ πρὸς ἠτιμασμένος.

Oidipus selbst aber klagt wegen dieser geistigen Trübung die Götter an, V. 1612 ff.:

οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀσύνετος πέφυκ' ἐγὼ
ὥστ' εἰς ἔμ' ὄμματ' εἴς τ' ἐμῶν παίδων βίον[42])
ἄνευ θεῶν του ταῦτ' ἐμηχανησάμην.

Verse, die deutlich auf die eben besprochene Stelle aus Aischylos' Sieben Bezug nehmen, da wie dort Selbstblendung und Verfluchung der Söhne zusammen genannt werden, aber sie zugleich kritisieren; denn was dort Oidipus μαινομέναι κραδίαι, aber doch aus eigenem Antrieb getan hat, wird hier als der Ausfluß eines

von einem Gotte gesandten Wahnsinns hingestellt. Aber beiden Dichtern gemeinsam ist die Vorstellung, daß eben Oidipus in höchstem Zorn und seiner nicht mächtig den Fluch ausgesprochen habe, und eine andere Auffassung der Thebais zuzuschreiben, als sie alle Autoren, die den Fluch überhaupt erwähnen, von ihm gehabt haben, sind wir in keiner Weise berechtigt. Oidipus war in dieser derselbe jähzornige Mann wie bei Sophokles.

Was den Inhalt der beiden Flüche betrifft, so ist es wunderbar, daß man lange Zeit den engen Zusammenhang zwischen beiden und die Steigerung, die der zweite enthält, so sehr verkennen konnte, daß man sie vor Welcker zwei verschiedenen Epen zuschreiben wollte[43]. Der erste Fluch besagt, daß die Söhne um ihr Erbteil einen blutigen Krieg führen, der zweite, daß sie einander töten sollen (vgl. Eurip. Hik. 150: ἄραις πατρῴαις μὴ κασίγνητον κτάνοι), bedenkt man, was männliche Nachkommenschaft für die religiöse Empfindung der Alten bedeutet[44], das fürchterlichste nicht nur für die Söhne, sondern auch für den Vater, in der Tat der Wunsch eines geistig Zerrütteten. Wenn Welcker aber weiter gegangen ist und für die Thebais noch einen dritten Fluch postuliert hat, »weil eine Steigerung in der alten Poesie nicht leicht durch zwei, sondern gewöhnlich durch drei Stufen ausgedrückt werde«, so kann ich die Berechtigung dieses Postulats nicht anerkennen. Nach Welcker hätte dieser Fluch die zweite Stelle eingenommen und den Söhnen den Streit um die Herrschaft gewünscht. Aber dann wäre er mit dem ersten so gut wie identisch gewesen, denn das Erbe eines Königssohns ist die Herrschaft.

Dabei ist es Welcker augenblicklich nicht gegenwärtig gewesen, daß in der Poesie tatsächlich noch ein weiterer Fluch vorkommt. Allerdings hat es mit diesem seine eigene Bewandtnis. Im zweiten Oidipus des Sophokles erscheint nämlich der Bruderzwist anfänglich als ein vom Schicksal bestimmter (πεπρωμένη V. 422), aber nicht als Folge der väterlichen Verfluchung. Das lehren deutlich die Worte der Ismene, V. 367 ff.:

πρὶν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἦν ἔρις[45] Κρέοντί τε
θρόνους ἐᾶσθαι μηδὲ χραίνεσθαι πόλιν
λόγωι σκοποῦσι τὴν πάλαι γένους φθορὰν
οἵα κατέσχε τὸν σὸν ἄθλιον δόμον,
νῦν δ᾽ ἐκ θεῶν του κἀλιτηρίου[46] φρενὸς
εἰσῆλθε τοῖν τρισαθλίοιν ἔρις κακὴ
ἀρχῆς λαβέσθαι καὶ κράτους τυραννικοῦ.

Hier hätten unbedingt die Flüche des Oidipus erwähnt werden müssen, wenn Sophokles dies Motiv aus der Thebais hätte beibehalten wollen. Aber nicht aus Furcht vor diesen Flüchen wollen Eteokles und Polyneikes anfangs auf die Herrschaft verzichten — ein Vorhaben, das schon an und für sich der Verfluchung zuwider läuft, also sie ausschließt — sondern aus Angst vor dem Verhängnis ihres Hauses, und wenn dann doch der Streit zwischen ihnen entbrennt, so trägt nicht der Fluch ihres Vaters, sondern ein Gott und ihr eigener törichter Sinn die Schuld, ein Gedanke, mit dem man treffend Antigone V. 593 ff. verglichen hat[47]. Aber ganz fallen gelassen hat Sophokles das Fluchmotiv doch nicht, sondern es nur auf einen viel späteren Zeitpunkt, den letzten Lebenstag des Oidipus, an dem der Coloneus spielt, verlegt. Auf den Bericht der Ismene erwidert nämlich Oidipus, V. 421 ff.:

ἀλλ' οἱ θεοί σφιν μήτε τὴν πεπρωμένην
ἔριν κατασβέσειαν, ἐν δ' ἐμοὶ τέλος
αὐτοῖν γένοιτο τῆσδε τῆς μάχης πέρι,
ἧς νῦν ἔχονται κἀπαναίρονται δόρυ·
ὡς οὔτ' ἂν ὃς νῦν σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχει
μείνειεν οὔτ' ἂν οὑξεληλυθὼς πάλιν
ἔλθοι ποτ' αὖθις.

Das ist also scheinbar ein neuer Fluch, sein Inhalt nicht Streit um die Herrschaft, der ja bereits entbrannt ist, sondern Tod der beiden in der Schlacht, jedoch nicht von Bruderhand. Und das spricht Oidipus noch deutlicher aus, wo er in der Szene mit Polyneikes[48] auf diese Worte Bezug nimmt, V. 1372 ff.:

οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως πόλιν
κείνην ἐρείψεις, ἀλλὰ πρόσθεν αἵματι
πεσεῖ μιανθεὶς χὠ σύναιμος ἐξ ἴσου.
τοιάσδ' ἀρὰς σφῷν πρόσθε τ' ἐξανῆκ' ἐγώ,
νῦν τ' ἀνακαλοῦμαι ξυμμάχους ἐλθεῖν ἐμοί κτλ.

Und wenige Verse darauf rekapituliert er diesen Fluch nochmals, fügt aber nun noch einen zweiten Fluch hinzu, der mit dem zweiten Fluch der Thebais identisch ist: nicht nur sterben sollen beide Söhne in der Schlacht, sondern von Bruderhand sterben, V. 1383 ff.:

σὺ δ' ἔρρ' ἀπόπτυστός τε κἀπάτωρ ἐμοῦ,
κακῶν κάκιστε, τάσδε συλλαβὼν ἀράς,
ἅς σοι καλοῦμαι, μήτε γῆς ἐμφυλίου

δόρει κρατῆσαι μήτε νοστῆσαί ποτε
τὸ κοῖλον Ἄργος, ἀλλὰ συγγενεῖ χερὶ
θανεῖν κτανεῖν θ' ὑφ' οὗπερ ἐξελήλασαι.

Also auch hier sind es nur zwei Flüche. Aber da nach der Tendenz des Stückes Oidipus so unschuldig als möglich und nur als Opfer des Verhängnisses erscheinen[49]) und der Bruderzwist nicht durch seinen Fluch, sondern durch die Götter und den Charakter der Söhne verursacht sein sollte, konnte der Dichter den ersten Fluch der Thebais nicht verwenden[50]), sondern mußte ihn ummodeln und steigern, aus den πόλεμοί τε μάχαι τε wurde der Tod in der Schlacht. So glaube ich, daß gerade der Oidipus auf Kolonos aufs schlagendste beweist, daß in der Thebais nur die beiden Flüche standen, die uns durch einen glücklichen Zufall erhalten sind. Aischylos aber hat nur den ersten dieser beiden Flüche beibehalten; aus welchem Grund, wird das nächste Kapitel lehren.

Rekapitulieren wir nun, was sich aus diesen beiden Fragmenten weiteres für den Verlauf der Geschichte in der Thebais hat erschließen lassen. Der ἀναγνωρισμός erfolgt, als Eteokles und Polyneikes schon erwachsen waren. Sie kerkern ihren Vater aus religiösen Motiven ein. Polyneikes, der über den Königsschatz verfügt, vielleicht weil er der ältere war, vielleicht weil er sich dessen gewaltsam bemächtigt hat, bereitet seinem Vater eine schwere Kränkung, weshalb Oidipus über beide Brüder den ersten Fluch ausspricht. Die zweite Kränkung aber war keine beabsichtigte und der zweite Fluch des Oidipus eine Ausgeburt seines Jähzorns.

Anderes aber bleibt unklar. So läßt sich nicht erkennen, ob, als sich jene Szenen abspielten, die Mutter und Gattin des Oidipus noch am Leben war, oder ob sie sich gleich nach der Entdeckung getötet hatte. Ja, auch ihren Namen wissen wir nicht; ob sie Euryganeia oder Astymedusa, Iokaste oder Epikaste geheißen hat, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Nahe genug liegt es ja, das Gemälde des Onasias im Tempel der Athena Areia zu Plataiai auf die Thebais zurückzuführen, Paus. IX 4, 2: Ὀνασία δὲ Ἀδράστου καὶ Ἀργείων ἐπὶ Θήβας ἡ προτέρα στρατεία, 5, 11: Ὀνασίας Πλαταιᾶσιν ἔγραψε κατηφῆ τὴν Εὐρυγάνειαν ἐπὶ τῆι μάχηι τῶν παίδων. Dann würde also die Mutter auch in der Thebais, wie in der Oidipodie Euryganeia geheißen und sich nicht gleich nach der ἀναγνώρισις den Tod gegeben, sondern auch den

Doppelmord der Söhne erlebt haben. Daß es in den Phoinissen ebenso ist, scheint diese Annahme sehr zu empfehlen. Das einzige Bedenken ist nur, daß sich Pausanias für den Namen Euryganeia nur auf die Oidipodie, nicht auf die Thebais beruft; doch fällt dies bei der bekannten Manier dieses Autors nicht schwer ins Gewicht. Im übrigen aber sind wir nicht berechtigt, das wenige, was wir oben für die Oidipodie ermittelt haben, ohne weiteres auf die Thebais zu übertragen. So wissen wir also auch nicht, ob Kreon in der Thebais vorkam; denn die Schicksale des Oidipus konnten dort nach einer ganz anderen Version erzählt sein, wie in der Oidipodie. Ja, wie weit überhaupt auf die Vorgeschichte eingegangen war, liegt völlig im Dunkeln. War in dem Epos die Tötung des Laios ausführlich geschildert, so kann der Wagenlenker Polypoites (s. oben S. 105 f.), ebenso gut wie aus der Oidipodie, auch aus diesem Epos stammen. Aber ebenso gut konnte sich der Verfasser mit einer bloßen Andeutung begnügen, wie sie die Ilias über den Raub der Helena enthält, oder die Tatsache überhaupt als bekannt voraussetzen. Und ebenso steht es mit dem Anagnorismos. Auch ihn brauchte der Dichter nicht zu erzählen, er konnte ihn als geschehen voraussetzen, ohne auf die Art und Weise näher einzugehen, oder ähnlich wie die Tragiker leicht darüber hinweggleiten; Wendungen, wie ἐπεὶ δ᾽ ἀρτίφρων ἐγένετο μέλεος ἀθλίων γάμων (Aisch. Sept. 778 ff.) oder μαθὼν δὲ τἀμὰ λέκτρα μητρώιων γάμων (Eur. Phoin. 59) standen auch dem epischen Dichter zur Verfügung.

Nur eins möchte man allerdings vermuten, daß das für die Oidipodie ausdrücklich bezeugte (s. oben S. 109) Schwesternpaar Ismene und Antigone auch in diesem Epos vorkam. Denn wenn beide nicht nur bei Pherekydes (fr. 48) genannt werden, sondern auch am Schluß der Sieben als bekannte Figuren auftreten, obgleich sie im Stücke vorher nicht erwähnt und auch in dem vorhergehenden Stücke schwerlich Personen waren[51]), so folgt daraus, daß sie schon damals mit der Oidipussage fest verwachsen waren und also auch in der Thebais nicht gefehlt haben werden.

Die Bildwerke versagen für die alte Oidipussage fast völlig. Nur Oidipus vor der Sphinx begegnet einige Male auf älteren Vasen. Man könnte das daraus erklären, daß Vorgänge von mehr psychologischem Interesse wie der ἀναγνωρισμός zu den Vorwürfen gehören, die erst seit dem fünften Jahrhundert in den Kreis der bildlichen Darstellung gezogen werden. Allein für die Szene des

Vatermordes trifft das nicht zu. Und man beachte, daß aus dem Kreis der Thebais und der Epigonen drei Vorgänge schon im Typenvorrat der archaischen Kunst erscheinen; der Wechselmord der Brüder, der Auszug des Amphiaraos und aus diesem umgebildet der Muttermord des Alkmaion[52]. Danach hat es den Anschein, als ob noch im sechsten Jahrhundert die Oidipussage, abgesehen vom Rätsel, wenig populär gewesen sei. Erst dem attischen Drama des fünften Jahrhunderts verdankt sie ihren Weltruhm.

Was läßt sich nun weiter über die Thebais[53] ermitteln?

Seine pragmatische Darstellung der Feldzüge der Sieben und der Epigonen, die er mit den Worten beginnt: τὸν δὲ πόλεμον τοῦτον, ὃν ἐπολέμησαν Ἀργεῖοι, νομίζω πάντων, ὅσοι πρὸς Ἕλληνας ἐπὶ τῶν καλουμένων ἡρώων ἐπολεμήθησαν ὑπὸ Ἑλλήνων, γενέσθαι λόγου μάλιστα ἄξιον, schließt Pausanias (IX 10, 5) mit folgender Bemerkung: ἐποιήθη δὲ ἐς τὸν πόλεμον τοῦτον καὶ ἔπη Θηβαΐς· τὰ δὲ ἔπη ταῦτα Καλλῖνος ἀφικόμενος αὐτῶν ἐς μνήμην ἔφησεν Ὅμηρον τὸν ποιήσαντα εἶναι, Καλλίνωι δὲ πολλοὶ καὶ ἄξιοι λόγου κατὰ ταὐτὰ ἔγνωσαν· ἐγὼ δὲ τὴν ποίησιν ταύτην μετά γε Ἰλιάδα καὶ τὰ ἔπη τὰ ἐς Ὀδυσσέα ἐπαινῶ μάλιστα. Die Autorschaft Homers ist also für die Thebais mindestens so gut bezeugt, wie für die Ilias. Namentlich Wilamowitz hat dies mit Recht wiederholt betont[54]. Dennoch haben die Alexandriner das Epos dem Homer abgesprochen, und, wie heute viele meinen, ist schon früher ein anderer Prätendent neben Homer aufgetreten, Antimachos von Teos, der nach Plutarch Rom. 12 später als Ol. 6, 3, nach Aristobulos bei Clemens Al. Strom. VI c. II 12 vor dem Epiker Agias gelebt haben würde. Die pointierte Skizze, in der Wilamowitz diese Ansicht entwickelt hat, wirkt außerordentlich bestechend und überzeugend (Homer. Unters. 345 A. 26), in der breiteren Ausführung Bethes (Theb. Heldenlieder 35 ff.) tritt das Bedenkliche der Hypothese zutage. Das »berüchtigte Horazscholion des Porphyrio«, in dem Wilamowitz Sinn und Unsinn nicht zu scheiden wagt, enthält ja auf alle Fälle einen Widerspruch, und die Entscheidung darüber, ob die Quelle, nach Wilamowitz Neoptolemos von Parion, den Kolophonier Antimachos oder den Teier meinte, darf keineswegs überstürzt werden; die Worte lauten bekanntlich (AP 146): *Antimachus fuit cyclicus poeta, hic adgressus est materiam, quam sic extendit ut XXIV volumina impleverit, antequam septem duces usque ad Thebas perduceret.* Die Bezeichnung *cyclicus poeta* geht auf V. 136 (*ut scriptor cyclicus olim*); aber der Vers, zu dem

das Scholion gehört: *nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri (orditur)* kann, wie der Zusammenhang lehrt, durchaus kein Epos des sog. Kyklos meinen[55]), sondern nur ein jüngeres, wie es eben die Thebais des Kolophoniers war. Auf diese paßt nun auch alles, was über den Umfang und den Inhalt des getadelten Epos angegeben wird; mindestens 24 Bücher: *magnum illud volumen* Cicero Brut. 51, erst im 24. oder gar dem 25. Buch beginnt der Kampf vor Theben; dazu stimmt, daß der Kolophonier nach Plutarch de garr. p. 513 A dem περιττός und ἀδολέσχης zum Vorbild dient, und daß noch im fünften Buch die Helden in Argos bei Adrastos zum Gastmal sind[56]). Und zu der eigenen Angabe des Horaz, daß das Epos mit dem Tode Melagers begonnen habe, stimmt es, daß von der Erzeugung und Aussetzung des Tydeus, die sich unmittelbar daran schloß (s. S. 136 ff.), bei Antimachos von Kolophon ausführlich die Rede gewesen zu sein scheint (vgl. oben S. 138). So sind die Angaben des Porphyrio, wenn wir sie auf diesen beziehen, ganz korrekt, bis auf das Wort *cyclicus*, was, wenn es nicht etwa im weiteren nicht technischen Sinn wie von Kallimachos in seinem berühmten Epigramm gebraucht ist, mit Rücksicht auf V. 136 zugefügt sein wird.

So gut nun die Angaben des Porphyrio auf den Kolophonier, so wenig passen sie auf die kyklische Thebais; denn diese hatte nach dem Agon 7000 Verse, die Epigonen nach dem Agon gleichfalls 7000, nach der tabula Borgia (IG XIV 1292) in Wilamowitz' Herstellung 9500 Verse; beide Epen zusammen also 14000 oder 16500 Verse, während die Ilias bekanntlich rund 15700 (genau 15693), die Odyssee rund 12100 (genau 12083) Verse zählt. Gebrauchte nun Porphyrio den Titel Thebais in engerem Sinne, so wäre dies Epos in 24 Bücher von durchschnittlich 290 Versen eingeteilt gewesen, während der Durchschnitt für die Bücher der Ilias 654, für die der Odyssee 503 beträgt, und das kürzeste Buch der Ilias (T) 424, das kürzeste der Odyssee (ψ) 372 Verse zählt. Sehr wahrscheinlich ist das nicht; vielmehr hat die alte Ansicht, daß Thebais und Epigonen gleichfalls in je zwölf Gesänge von durchschnittlich 584 oder 790 eingeteilt gewesen seien, die größere Probabilität. Ist aber Thebais, wie Bethe will, in dem weiteren Sinne gemeint, der auch die Epigonen unter diesen Titel einbegreift, so kommt der gräuliche Unsinn heraus, daß die Sieben erst im letzten Buch der Epigonen ihren Kampf beginnen. Es dürfte doch kaum angehen, dies alles auf eine hämische und

übertreibende Tendenz des Porphyrio oder Neoptolemos zurückzuführen, zu der gar keine Veranlassung vorlag, durch die sich vielmehr der Kritiker selbst am meisten bloßstellte. Sollte es sich bei dieser Sachlage nicht empfehlen, zu der Ansicht unserer Vorgänger zurückzukehren, daß sich alles auf die Thebais des Kolophoniers bezieht, auf den alles paßt, abgesehen von der kleinen Entgleisung in dem Zusatz *cyclicus*, — wenn es eine solche ist?

Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß das Scholion, das den Aristophanesvers Pac. 1270 νῦν αὖτ' ὁπλοτέρων ἀνδρῶν ἀρχώμεθα Μοῦσαι, der im Agon als Anfang der homerischen Ἐπίγονοι figuriert, als ἀρχὴ τῶν Ἐπιγόνων Ἀντιμάχου bezeichnet, wie Bergk und Wilamowitz wollten, den Teier meinen kann; selbst die Möglichkeit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß auch die Thebais demselben Epiker zugeschrieben wurde. Nur auf Porphyrio darf man sich dafür nicht berufen, so wenig wie für die anderweitig, z. B. durch die oben ausgeschriebene Pausaniasstelle, genügend verbürgte Tatsache, daß unter dem Titel Θηβαΐς gelegentlich auch die Ἐπίγονοι einbegriffen waren, zumal beide Gedichte zusammengenommen, wie S. 183 gezeigt, wahrscheinlich 24 Bücher enthielten, also ungefähr denselben Umfang wie Ilias und Odyssee hatten.

Aber die Frage, ob neben Homer auch Antimachos, sei es schon in alter, sei es erst in alexandrinischer Zeit, als Autor der thebanischen Epen genannt wurde, ist relativ irrelevant neben einer anderen. Stammen die uns erhaltenen Fragmente der Thebais, vor allem die gewaltigen Flüche des Oidipus, aus demselben Gedicht, das Kallinos gemeint hat? Oder gehören sie einem anderen Epos an? Wenn sie so jung sind, wie sie Bethe (a. a. O. 40) aus metrischen Gründen schätzt, müßte letzteres der Fall sein. Dann würde also Kallinos ein anderes Epos im Auge gehabt haben, als jene πολλοὶ καὶ ἄξιοι λόγου, von denen Pausanias spricht, ein anderes Epos oder eine Umgestaltung jenes alten, die aber durch die Einführung jener Flüche sehr einschneidend und bedeutend gewesen sein müßte. Glücklicherweise brauchen wir uns bei dieser Eventualität nicht lange aufzuhalten. Wenn Bethe noch glaubte, daß die Vernachlässigung der Spiranten in den Thebaisversen δέπας ἡδέος οἴνου und ἔνθεν ἄνακτες ein Indizium für den jüngeren Ursprung sei, so hat die Sprachwissenschaft mittlerweile festgestellt, daß dies nach der Thesis ganz in der Ordnung ist[57]. Wenn nun auch gewiß die Thebais so gut wie die Ilias auch

nach 700 noch Erweiterungen und Zusätze erfahren haben wird, so haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, daß Kallinos jene Flüche, über die wir eben gesprochen haben, schon gelesen hat. Dafür ist nicht nur die in ihnen zutage tretende »hochaltertümliche Strenge des Rechts und der Würde«, um mit Welcker zu sprechen, sondern vor allem auch die Erwägung maßgebend, daß sie für die Thebais das eigentliche Fundament der Handlung in ganz derselben Weise abgeben, wie die μῆνις für die Ilias, und daß die nachträgliche Einschiebung eines solchen Fundaments undenkbar ist. Ein solches Motiv kann nur erfunden werden, wenn sich Sage und Lied noch im vollen Fluß befindet; dann aber nicht mehr, wenn ein ordnender dichterischer Geist darüber gekommen ist, der den Stoff zusammengefaßt und organisiert hat.

Dieser ordnende Geist war nun nach der Ansicht des Kallinos und vieler anderer Kritiker, die sich also von der Autorität der Alexandriner emanzipiert hatten, für die Thebais — ob auch für die Epigonen, läßt sich aus des Pausanias Worten nicht entnehmen —, also jedenfalls für die Thebais Homer. Daß dieser eine historische Person war, wird heutzutage keiner, der in literarhistorischen Fragen mit zu reden berechtigt ist, bestreiten. Hätte aber dieser historische Homer auch an der Thebais einen hervorragenden Anteil gehabt, so müßte sich dieser in den Iliasstellen, die vom Zuge der Sieben handeln, wiederspiegeln, sei es als Reminiszenzen an das vollendete, sei es als Vorarbeiten zu dem geplanten Epos aus dem thebanischen Sagenkreis, und wir dürften hoffen, aus ihnen genaueres über Einzelheiten dieses Epos zu erfahren. Sehen wir zu, wie weit sich diese Hoffnung bewähren wird.

Als homerisch, in dem Sinn, wie wir das Wort in diesem Kapitel gebrauchen wollen, scheiden zunächst die beiden schon früher behandelten Stellen der Nekyia über den ἀναγνωρισμός (S. 108 ff.) und der Ἆθλα ἐπὶ Πατρόκλωι über den Tod des Oidipus in der Schlacht (S. 114 ff.) aus; denn einerseits stehen sie in notorisch jungen Partieen, andererseits repräsentieren sie uralte, also vorhomerische Sagenversionen, die sich als Unterströmungen unter dem ionischen Epos erhalten haben müssen. Dagegen sind von besonderer Wichtigkeit die Stellen über Tydeus. Von der wichtigsten im Ξ 114, die sein Grab in thebanischer Erde bezeugt, ist schon die Rede gewesen (S. 120). Unter den übrigen ist weitaus die älteste die Rede der Athena an Diomedes in der Διομήδους ἀριστεία Ε 800 ff.:

ἦ ὀλίγον οἷ παῖδα ἐοικότα γείνατο Τυδεύς.
Τυδεύς τοι μικρὸς μὲν ἔην δέμας, ἀλλὰ μαχητής.
καί ῥ' ὅτε πέρ μιν ἐγὼ πολεμιζέμεν οὐκ εἴασκον
οὐδ' ἐκπαιφάσσειν, ὅτε τ' ἤλυθε νόσφιν Ἀχαιῶν
ἄγγελος ἐς Θήβας, πολέας μετὰ Καδμείωνας,
δαίνυσθαί μιν ἄνωγαν ἐνὶ μεγάροισι ἕκηλον,
αὐτὰρ ὁ θυμὸν ἔχων ὃν καρτερόν, ὡς τὸ πάρος περ,
κούρους Καδμείων προκαλίζετο, πάντα δ' ἐνίκα[58]).

Aus diesem Zeugnis allein würden wir nur entnehmen können, daß bei einem Krieg zwischen Achäern und Kadmeiern — man achte auf die Bezeichnung der beiden Parteien — Tydeus als Gesandter der Achäer nach Theben geschickt wird, doch wohl um das Ultimatum zu überbringen. Denn auf Kriegszustand kann man aus der Hervorhebung der vielen Kadmeier, die die bedenkliche Lage des einzelnen Gesandten bezeichnen soll, schließen, den Zweck der Gesandtschaft trotz dem farblosen ἄγγελος durch den Vergleich mit Γ 206 σεῦ ἕνεκ' ἀγγελίης erraten. Wollte jemand behaupten, daß der Verfasser dieser Verse von Eteokles und Polyneikes noch nichts gewußt habe, so würde man ihn schwerlich widerlegen können. Daß aber der Dichter den Zug der Epigonen nicht gekannt haben kann, darf man zuversichtlich schließen, da einem erprobten und siegreichen Helden gegenüber diese Schelte sehr deplaziert gewesen wären. Hierfür liefert einen weiteren und, wie mir scheint, entscheidenden Beweis das vorhergehende Gebet des Diomedes zu Athena, V. 115ff.:

κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη,
εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης
δηίωι ἐν πολέμωι, νῦν αὖτ' ἐμὲ φῖλαι, Ἀθήνη.

So betet der Neuling, der sich erst Kriegsruhm erwerben will, nicht der Eroberer und Zerstörer Thebens. Dieser würde nicht sagen: »wie Du meinem Vater«, sondern »wie Du mir selbst früher geholfen hast«: εἴ ποτέ μοι τὸ πάρος γε φίλα φρονέουσα παρέστης. Und zu dieser Anschauung stimmen die Einleitungsverse des Liedes Ε 1ff.:

ἔνθ' αὖ Τυδεΐδηι Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη
δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν
Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο.

Der Held des Epigonenzuges würde das nicht mehr nötig gehabt haben.

Übrigens erinnert die Szene zwischen Tydeus und den Kadmeionen an des Odysseus Wettkämpfe mit den Phaeaken im θ; nur benimmt sich Tydeus ungleich provozierender.

Ganz anders ist das Bild in der Rede Agamemnons im Δ. Trotz ihrer Länge muß ich die ganze Stelle hier ausschreiben, Δ 365 ff.:

εὗρε δὲ Τυδέος υἱὸν ὑπέρθυμον Διομήδεα
ἑσταότ᾿ ἔν θ᾿ ἵπποισι καὶ ἅρμασι κολλητοῖσιν·
παρ δέ οἱ ἑστήκει Σθένελος Καπανήιος υἱός.
καὶ τὸν μὲν νείκεσσεν ἰδὼν κρείων ᾿Αγαμέμνων
καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
ὤ μοι, Τυδέος υἱὲ δαΐφρονος ἱπποδάμοιο,
τί πτώσσεις, τί δ᾿ ὀπιπεύεις πολέμοιο γεφύρας;
οὐ μὲν Τυδέϊ γ᾿ ὧδε φίλον πτωσκαζέμεν ἦεν,
ἀλλὰ πολὺ πρὸ φίλων ἑτάρων δηίοισι μάχεσθαι,
ὡς φάσαν οἵ μιν ἴδοντο πονεύμενον· οὐ γὰρ ἐγώ γε
ἤντησ᾿ οὐδ᾿ εἶδον· περὶ δ᾿ ἄλλων φασὶ γενέσθαι.
ἤ τοι μὲν γὰρ ἄτερ πολέμου εἰσῆλθε Μυκήνας
ξεῖνος ἅμ᾿ ἀντιθέωι Πολυνείκεϊ, λαὸν ἀγείρων,
οἵ ῥα τότ᾿ ἐστρατόωνθ᾿ ἱερὰ πρὸς τείχεα Θήβης·
καί ῥα μάλα λίσσοντο δόμεν κλεϊτοὺς ἐπικούρους.
οἱ δ᾿ ἔθελον δόμεναι καὶ ἐπήινεον, ὡς ἐκέλευον·
ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραίσια σήματα φαίνων.
οἱ δ᾿ ἐπεὶ οὖν ὤιχοντο ἠδὲ πρὸ ὁδοῦ ἐγένοντο,
᾿Ασωπὸν δ᾿ ἵκοντο βαθύσχοινον λεχεποίην,
ἔνθ᾿ αὖτ᾿ ἀγγελίην ἐπὶ Τυδῆ στεῖλαν ᾿Αχαιοί.
αὐτὰρ ὁ βῆ, πολέας δὲ κιχήσατο Καδμεΐωνας
δαινυμένους κατὰ δῶμα βίης ᾿Ετεοκληείης.
ἔνθ᾿ οὐδὲ ξεῖνός περ ἐὼν ἱππηλάτα Τυδεὺς
τάρβει, μοῦνος ἐὼν πολέσιν μετὰ Καδμείοισιν,
ἀλλ᾿ ὅ γ᾿ ἀεθλεύειν προκαλίζετο, πάντα δ᾿ ἐνίκα
ῥηιδίως· τοίη οἱ ἐπίρροθος ἦεν ᾿Αθήνη.
οἱ δὲ χολωσάμενοι Καδμεῖοι, κέντορες ἵππων,
ἂψ ἄρ᾿ ἀνερχομένωι πυκινὸν λόχον εἷσαν ἄγοντες,
κούρους πεντήκοντα· δύω δ᾿ ἡγήτορες ἦσαν,
Μαίων Αἱμονίδης ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν
υἱός τ᾿ Αὐτοφόνοιο μενεπτόλεμος Πολυφόντης.
Τυδεὺς μὲν καὶ τοῖσιν ἀεικέα πότμον ἐφῆκεν·
πάντας ἔπεφν᾿, ἕνα δ᾿ οἶον ἵει οἶκόνδε νέεσθαι·
Μαίον᾿ ἄρα προέηκε, θεῶν τεράεσσι πιθήσας.

τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος· ἀλλὰ τὸν υἱὸν
γείνατο εἷο χέρηα μάχηι, ἀγορῆι δέ τ' ἀμείνω[59].
ὥς φάτο, τὸν δ' οὔ τι προσέφη κρατερὸς Διομήδης,
αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίοιο.
τὸν δ' υἱὸς Καπανῆος ἀμείψατο κυδαλίμοιο·
Ἀτρεΐδη, μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν.
ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι·
ἡμεῖς καὶ Θήβης ἕδος εἵλομεν ἑπταπύλοιο,
παυρότερον λαὸν ἀγαγόνθ' ὑπὸ τεῖχος ἄρειον,
πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζηνὸς ἀρωγῆι·
κεῖνοι δὲ σφετέρηισιν ἀτασθαλίηισιν ὄλοντο.
τῶι μή μοι πατέρας ποθ' ὁμοίηι ἔνθεο τιμῆι.

Hier haben wir also bereits die poetisch ausgebildete Sage von Eteokles (386) und Polyneikes (377), den Zug und Sieg der Epigonen (406 ff.), und auch auf Amphiaraos' Warnung wird versteckt angespielt (381). Ist es da nicht begreiflich, daß Welcker (Ep. Cyclus II S. 353 ff.) in der Stelle Reminiszenzen an ein Heldengedicht zu finden meinte, das er mit der Thebais identifizierte, und dem er vor allem die Sammlung der Bundesgenossen durch Tydeus und Polyneikes und die Tötung der 49 Kadmeionen zuschrieb? Bethe a. a. O. S. 176 hält zwar die Thebais als Quelle für unwahrscheinlich, will aber doch Erinnerungen an festausgeprägte Sagenbilder gelten lassen, während Niese (Homer. Poes. 129), von seinem Standpunkt aus ganz konsequent, alles für mehr oder weniger freie Erfindung hält. Meine eigene Anschauung habe ich zwar schon früher (Stud. zur Ilias 185) kurz skizziert, möchte sie aber hier genauer begründen und etwas modifizieren. Daß die Stelle schon dem Stil nach zu den jüngsten Partieen der Ilias gehört, empfindet wohl jeder[60]. Aber Bethe hebt gar nicht und Niese nicht genügend hervor, daß sie der prägnanten Erzählung des Ε bis zu wörtlichen Entlehnungen nachgebildet ist. Ich habe die betreffenden Stellen zwar schon oben im Druck durch Sperrung hervorgehoben, stelle sie aber, da die letzten Jahre gezeigt haben, daß auch große Gelehrte für dergleichen nicht immer ein Organ haben, hier noch einmal übersichtlich zusammen, wobei ich dem Nachahmer den Vortritt lasse:

Δ 365f. εὗρε δὲ Τυδέος υἱὸν ὑπέρθυμον Διομήδεα
ἑσταότ' ἔν θ' ἵπποισι καὶ ἅρμασι κολλητοῖσιν
Ε 794 εὗρε δὲ τόν γε ἄνακτα παρ' ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν.

Δ 384 ἔνθ' αὖτ' ἀγγελίην ἐπὶ Τυδῆ στεῖλαν Ἀχαιοί.
E 803 ὅτε τ' ἤλυθε νόσφι Ἀχαιῶν
ἄγγελος ἐς Θήβας.

Δ 385 πολέας δὲ κιχήσατο Καδμεΐωνας
δαινυμένους κατὰ δῶμα βίης Ἐτεοκλεείης.
vgl. auch 388 πολέσιν μετὰ Καδμείοισιν
E 804 πολέας μετὰ Καδμεΐωνας,
δαίνυσθαί μιν ἄνωγον ἐνὶ μεγάροισι.

Δ 389 ἀλλ' ὅ γε' ἀεθλεύειν προκαλίζετο, πάντα δ' ἐνίκα
E 807 προκαλίζετο, πάντα δ' ἐνίκα

Δ 393 κούρους πεντήκοντα
E 807 κούρους Καδμείων,

von freien Umbildungen, wie Δ 371—373 nach E 811. 812 und Δ 399. 400 nach E 812. 813, ganz abgesehen. Überall sieht man, wie der Nachdichter die epischen Formeln als Flickworte verwendet. Aber außerdem hat er auch die Vorlage in einem Punkte völlig mißverstanden oder, wenn nicht mißverstanden, äußerst ungeschickt umgestaltet; denn im E ist die Situation doch offenbar die, daß die Kadmeionen den achäischen Gesandten nach heroischer Sitte zum Mahle laden, daß sich dieser dabei gesprächsweise seiner Stärke rühmt und seine Gastgeber zum Wettkampf herausfordert. Dem homerischen Anstand widerspricht das in keiner Weise. Im Δ aber trifft Tydeus die Kadmeionen bereits beim Schmause, und wie die Worte jetzt dastehen, lassen sie sich kaum anders verstehen, als daß er, ohne sich vorzustellen oder seine Botschaft auszurichten, sofort provokatorisch auftritt. Das sind, wie Bethe richtig sagt, Prahlereien, und die bereits S. 138 in anderem Zusammenhang besprochene Bemerkung der Scholien: Ἀντίμαχός φησι παρὰ συφόρβοις ἀνατετράφθαι Τυδέα, die wir jetzt neben V. 399 lesen, würde eigentlich besser zu V. 389 passen. Die alten Erklärer haben denn auch sein Auftreten zu entschuldigen gesucht (Schol. BT 389): μετὰ τὸ δεῖπνον οἱ ἀγῶνες ἐγίνοντο· καὶ Πηνελόπη τὸ τόξον μετὰ τὸ δεῖπνον τίθησιν; aber das μετὰ δεῖπνον legen sie hinein, oder: ἴσως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους Ἀργείους εὐτέλιζον διὰ τὸ αὐτοῦ βραχύ· βουλόμενος οὖν τοῦ μώμου ἑαυτὸν ἀπαλλάξαι καὶ τοὺς οἰκείους τοῦτο ποιεῖ, eine ganz niedliche, auf Kombination mit E 801 aufgebaute λύσις; nur schade, daß nichts davon im Texte steht.

Aber noch eine größere Ungereimtheit ist dem Verfasser untergelaufen. Athena, aus deren Mund wir im E die Geschichte hören,

kennt natürlich als Göttin und insbesondere als Schutzgöttin des Tydeus das Aussehen und die Abenteuer dieses Helden ganz genau. Aber woher schöpft Agamemnon seine Kunde? Der Dichter hat die richtige Empfindung, daß er über diesen Punkt nicht mit Stillschweigen hinweggehen dürfe. Er läßt daher seinen Agamemnon sagen: »Ich habe zwar selbst Deinen Vater nicht gesehen, aber ich habe durch andere von ihm gehört«: ὡς φάσαν οἵ μιν ἴδοντο πονεύμενον· οὐ γὰρ ἐγώ γε ἤντησ' οὐδ' ἔιδον. Hier bewährt sich wieder einmal der Satz, daß der Mensch nie größere Dummheiten macht, als wenn er eine begangene Dummheit gut machen will. Denn wer sind nun diese Gewährsmänner, οἵ μιν ἴδοντο πονεύμενον? Seine Verbündeten, so könnte man meinen, aber die sind ja sämtlich vor Theben gefallen bis auf Adrast, und vor allem bei den Abenteuern, die jetzt Agamemnon berichtet, war keiner von diesen Verbündeten zugegen. Tydeus war ganz allein, sowohl als er im Palast des Eteokles die Kadmeier besiegte, als da er auf dem Rückweg die 49 erschlug. Aber der Dichter meint auch in der Tat andere Gewährsmänner, wie V. 376 zeigt: ἤ τοι μὲν γὰρ ἄτερ πολέμου εἰσῆλθε Μυκήνας. Also die ihn damals in Mykene gesehen haben, als er mit Polyneikes dorthin kam, um Bundesgenossen zu werben, das sind die Gewährsmänner des Agamemnon, d. h. seine Sippe. Nur schade, daß auch diese weder von den viel später fallenden Abenteuern vor Theben etwas wissen konnten noch ihn auch vorher bei der »Kriegsarbeit« gesehen hatten; nur von seinem Aussehen hätten sie berichten können. Und das liegt auch dem Verfasser im Sinn. Er denkt an den Vers seiner Vorlage E 801: Τυδεύς τοι μικρὸς μὲν ἔην δέμας, vergißt aber, daß er diesen aufzunehmen oder zu paraphrasieren vergessen hat. Für die Psychologie des Nachdichters, ein sehr interessanter Fall. In den homerischen Hymnen läßt sich mehrfach ähnliches beobachten.

Aber weiter vergißt der Nachdichter auch, daß er nun auch motivieren mußte, warum Agamemnon damals nicht selbst die persönliche Bekanntschaft des Tydeus gemacht hat. Geboren muß er doch schon gewesen sein, denn sonst wäre er jünger als Diomedes. Also muß er abwesend gewesen sein, und diese Abwesenheit hätte der Dichter ausdrücklich hervorheben und aufklären müssen. Und ferner: wer sind jene οἱ δέ (V. 380), die dem Polyneikes zuerst Heeresfolge versprechen und dann, durch die Wahrzeichen des Zeus gewarnt, nachträglich versagen? Man erwartet Namen zu hören, aber der Dichter läßt diesen Punkt

absichtlich im unklaren. Denn hätte er Atreus gemeint, so wäre die Abwesenheit des Agamemnon unverständlich, und von Thyestes, den das famose Scholion Δ 376 gutmütig genug ist hier zu unterstellen[61]), konnte sich Agamemnon nichts erzählen lassen. In alle diese Schwierigkeiten gerät aber der Dichter nur dadurch, daß er eine für Athena gedichtete Rede dem Agamemnon in den Mund legt. Kann man da noch zweifeln, was das Original und was die Nachahmung ist?

Hierdurch ist wohl zweierlei entschieden. Der Dichter der Thebais kann diese Rede des Agamemnon nicht gedichtet noch in der Ilias, wenn er an deren Redaktion Anteil gehabt haben sollte, stehen gelassen haben; denn ihm ist weder ein solches Mißverständnis der Athenarede des E noch ein solch stümperhaftes Autoschediasma, wie wir es eben aufgedeckt haben, zuzutrauen. Und war der Verfasser der Thebais der historische Homer, so muß seiner Ilias die Ἀγαμέμνονος ἐπιπώλησις, deren Kernstück das Gespräch mit Diomedes bildet, noch fremd gewesen sein, und wenn diese, wie ich an anderer Stelle (Stud. z. Ilias 210 f. 464) zu zeigen versucht habe und wie ich jedenfalls noch heute glaube und behaupte, gedichtet ist, um auf die Διομήδους ἀριστεία vorzubereiten, so war auch diese, also das ganze E der Ilias des Homer noch fremd, d. h. es existierte in einer seiner älteren Fassungen neben dem homerischen Epos noch als Einzellied. In diesem Fall kann also die dort erzählte Geschichte von Tydeus weder von Homer noch aus der Thebais stammen. Stammt sie aber aus der Thebais, so kann deren Verfasser weder der historische Homer sein, noch an der Ilias irgend welchen Anteil haben.

Andererseits ist es aber nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser der ἐπιπώλησις außer der Athenaerzählung des E auch die zu seiner Zeit sicher bereits existierende Thebais benutzt hat. Ich habe dies schon a. a. O. 210 ausgesprochen, muß aber meine frühere Behauptung jetzt etwas einschränken. Es handelt sich hier um zwei Motive, um die die Version des E bereichert wird: die Gesandtschaft des Polyneikes und Tydeus nach Mykene und den λόχος, den Tydeus bei der Rückkehr von seiner Gesandtschaft erschlägt. Das erste dieser beiden Motive haben wir schon oben als Autoschediasma kennen gelernt, bestimmt die Kenntnis, die Agamemnon von Tydeus und seinen Taten hat, zu motivieren. Vielleicht wollte der Dichter aber auch dadurch erklären, warum die Pelopiden am Kampf gegen Theben nicht teilgenommen haben.

Dem Dichter einer Thebais konnte dergleichen nicht in den Sinn kommen. Ihm sind Adrast und Amphiaraos die Herrscher eines Reiches, das ganz Argos und Achaia, oder mythisch gesprochen, Aigialeia umfaßt, und in dem für die Pelopiden kein Platz ist. Und wozu hätte er von einer Gesandtschaft erzählen sollen, die zu keinem Resultat geführt hat? Auch die kühne, aber nicht ungeschickte Naivität, mit der der Seherspruch des Amphiaraos nach Mykene übertragen wird, verrät den Nachdichter. Endlich hat man den Eindruck, daß das ganze Motiv der Nestorerzählung des Λ nachgebildet ist, wo dieser erzählt, wie er und Odysseus nach Phthia gekommen sind, um Achilleus und Patroklos für die Heerfahrt zu werben (Λ 766 ff.).

Einen ganz anderen Eindruck macht die Geschichte von dem λόχος, den freilich Niese (a. a. O. 128) für eine Entlehnung aus dem Bellerophonmythos erklären wollte, Ζ 187 ff. Schwerlich mit Recht, denn die Namen der Führer Μαίων Αἱμονίδης und Πολυφόντης Αὐτοφόνοιο tragen nicht nur echt mythisches Gepräge, sondern gehören speziell dem thebanischen Sagenkreis an. Der eine ist ein Sohn des schönen Haimon, der nach der Oidipodie das letzte Opfer der Sphinx war (s. oben S. 150). Das paßt zunächst chronologisch vortrefflich. Und dieser Haimon ist der einzige, den Tydeus verschont, θεῶν τεράεσσι πιθήσας. Niese erklärt das für eine ungeschickte Nachbildung von Ζ 183, wo von Bellerophons Kampf mit der Chimaira die Rede ist: denn um einen laufen zu lassen, dazu gehöre doch kein Gottvertrauen. Die formelle Entlehnung wird man zugeben, aber πιθήσας steht doch hier in der Bedeutung »gehorsam«, die unter anderen Hesych bezeugt: πιστεύσας, πεισθείς, πιστωθείς, und so wird man Bethe a. a. O. S. 176 zustimmen müssen, der hier an ein »fest ausgeprägtes Sagenbild« denkt. Die Motivierung der Scholien BT: ἡ Ἀθηνᾶ γὰρ αὐτῶι εἶπε ἢ τὸ δόρυ ἐκλάσθη[62]) und A: τὸν Μαίονά τινες στοχάζονται κήρυκα γεγονέναι διὰ τὸ μόνον αὐτὸν σωθῆναι· ἱερὸν γὰρ ἦν τὸ γένος τῶν κηρύκων sind zwar, wie auch Bethe richtig urteilt, nur Lösungsversuche, die auf keiner Tradition beruhen, aber welches Interesse die Götter an der Rettung des Maion hatten, ist unschwer zu erraten. Für den ionischen Dichter lag es doch ungemein nahe, diesen thebanischen Heros mit dem Eponym von Maionia zu identifizieren (Diodor. III 58, Steph. Byz. s. v.), und obgleich diese Identifizierung literarisch nirgends bezeugt ist, dürfen wir sie doch unbedenklich postulieren[63]). Polyphontes aber heißt,

wie wir oben sahen, in der alten thebanischen Sage der Wagenlenker des Laios (s. S. 106); mit diesem kann der von Tydeus erschlagene nun freilich nicht identisch sein, aber offenbar ist er nach ihm benannt. An einen Enkel zu denken, was chronologisch vortrefflich passen würde, geht nicht an, da die ältere Heldensage homonyme Großväter und Enkel kaum kennt[64]). Andererseits heißt bei Aischylos der Thebaner, den Eteokles dem Kapaneus gegenüberstellt, Πολυφόντης, V. 448, aber diesen Namen wird der Dramatiker aus unserer Iliasstelle entnommen haben. Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß die Scholien die Variante Λυκοφόντης bezeugen.

Diesen Sagenzug also kann ein jüngerer Bearbeiter der Ilias sehr wohl aus der Thebais entlehnt haben. Die Frage ist nur, ob er auch dort schon mit der Gesandtschaft des Tydeus verbunden war. Denn es ist richtig, daß der λόχος dieser Verbindung äußerst abstoßend wirkt, und wohl aus diesem Grunde hat ihn Bethe (S. 176) der Thebais absprechen wollen. Er erscheint als ein gemeiner Racheakt, als eine schwere Verletzung des Völkerrechts, und die Erklärung der Scholien BT: ἵνα μὴ τοῖς Ἀργείοις ἀπαγγείλῃ τὴν ἀσθένειαν Θηβαίων macht die Sache eher schlimmer als besser; denn mit Recht bemerkt Bethe, daß eine einseitige Erhebung der argivischen Helden der Thebais ferngelegen haben muß. Indessen ist es doch sehr wohl denkbar, daß diese Heldentat des Tydeus ursprünglich in einen anderen Zusammenhang gehört. Einen λόχος legen auch auf dem homerischen Schild die Belagerten (Σ 513 ff.), und Tydeus konnte sich, während das Gros am Asopos lagerte, als Späher in die Nähe der Stadt wagen, wie Achilleus in der Troilos- und Polyxena-Episode. Wenn bei Pherekydes fr. 48 Tydeus die Ismene beim Brunnen überrascht (s. oben S. 126), so muß die Situation ungefähr so gewesen sein, wie wir sie hier supponieren, und nach dem oben Erörterten ist es doch sehr wahrscheinlich, daß Pherekydes die Geschichte aus der Thebais entnommen hat. Die Troilosepisode schließt damit, daß Achilleus den Priamiden und ihren Scharen standhält[65]), gerade wie Tydeus den 50 Mann des λόχος. Trifft also unsere Kombination zu, so war jene Tydeusepisode der Thebais, wie wir bereits oben vermutet haben, in der Tat eine ziemlich genaue Parallele zur Troilosepisode der Kyprien.

Wir haben den Dichter der ἐπιπώλησις scharf tadeln müssen; aber dem Schatten steht auch Licht gegenüber. Psychologisch

sehr fein ist es, daß Diomedes die Worte des Agamemnon selbst schweigend hinnimmt und den Sthenelos, als dieser sich in heftiger Entgegnung auf die Heldentaten des Epigonenzuges beruft, energisch in seine Schranken zurückweist, V. 412 ff.:

τέττα, σιωπῆι ἧσο, ἐμῶι δ' ἐπιπείθεο μύθωι·
οὐ γὰρ ἐγὼ νεμεσῶ Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν,
ὀτρύνοντι μάχεσθαι ἐυκνήμιδας Ἀχαιούς·
τούτωι μὲν γὰρ κῦδος ἅμ' ἕψεται, εἴ κεν Ἀχαιοὶ
Τρῶας δηιώσωσιν ἕλωσί τε Ἴλιον ἱρήν,
τούτωι δ' αὖ μέγα πένθος Ἀχαιῶν δηιωθέντων.

Welches Gefühl für Disziplin und für die Verantwortlichkeit des Feldherrn. Man sieht, wo der Dichter nicht mit entlehntem Gut wirtschaftet, sondern selbständig schafft, zeigt er sich seiner Aufgabe durchaus gewachsen. So auch in seinem Hinweis auf den Epigonenzug, der hier unerläßlich war, während das E, wie oben gezeigt, diese Sage noch nicht gekannt haben kann.

Der Vollständigkeit halber setze ich auch noch die dritte Iliasstelle, in der jenes Tydeusabenteuers Erwähnung geschieht, hierher, das Gebet des Diomedes in der Doloneia K 284 ff.:

κέκλυθι νῦν καὶ ἐμεῖο, Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη·
σπεῖό μοι ὡς ὅτε πατρὶ ἅμ' ἕσπεο Τυδέϊ δίωι,
ἐς Θήβας ὅτε τε πρὸ Ἀχαιῶν ἄγγελος ἤιει.
τοὺς δ' ἄρ' ἐπ' Ἀσωπῶι λίπε χαλκοχίτωνας Ἀχαιούς,
αὐτὰρ ὁ μειλίχιον μῦθον φέρε Καδμείοισιν
κεῖσ'. ἀτὰρ ἂψ ἀπιὼν μάλα μέρμερα μήσατο ἔργα
σὺν σοί, δῖα θεά, ὅτε οἱ πρόφρασσα παρέστης.

Vorlage ist fast ausschließlich das Δ, das als bekannt vorausgesetzt wird, so daß der Dichter mehr andeutet als erzählt. Die ἀγγελία wird als μειλίχιος μῦθος, also Vermittlungsvorschlag[66], schärfer präzisiert; die Herausforderung zum gegnerischen Wettkampfe wird eliminiert, vielleicht weil sie dem Verfasser nicht vornehm genug schien. Fast unverständlich ist V. 290 μάλα μέρμερα μήσατο ἔργα, da der Kampf mit dem λόχος doch nicht der μῆτις des Tydeus entspringen kann. Nur V. 284 ist dem E 115 nachgebildet, und auch bei V. 286 scheinen die entsprechenden Verse des E 803 f.: ὅτε τ' ἤλυθε νόσφιν Ἀχαιῶν ἄγγελος ἐς Θήβας vorzuschweben[67]. Auch für die spätere Zeit ist das Δ die alleinige Quelle, aus der sowohl Statius Theb. II 370—743, der indessen das Gastmahl und die Agone eliminiert und den Tydeus vor den

auf dem Richterstuhl sitzenden Eteokles treten läßt, als die Mythographen, z. B. Apollodor III 6, 5, schöpfen[68]).

Noch eines aber muß betont werden. Die Art, wie im E Athena von Tydeus spricht, ist mit dessen Kannibalismus (S. 131 ff.) schlecht verträglich. Oder hat sie dem Toten nachträglich verziehen? Oder kennt der Dichter die Sage nicht? Oder ignoriert er sie aus poetischen Gründen? Und doch kann sie in der Thebais kaum gefehlt haben. Auch dies macht es wenig wahrscheinlich, daß der Dichter der Thebais mit dem E etwas zu tun hat[69]).

Noch weniger können die übrigen Iliasstellen, in denen auf den Zug der Sieben angespielt wird, für Dichtungen des Verfassers der Thebais gelten, wohl aber spricht eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie, wie Δ 391—398, ihrem Inhalt nach auf dieser beruhen.

Hier kommt zuerst die Rede des Diomedes in Ξ 110 ff. in Betracht, in der er seine Ahnenreihe darlegt, um seinen Worten Gewicht zu verleihen:

ἐγγὺς ἀνήρ — οὐ δηθὰ ματεύσομεν — αἴ κ᾽ ἐθέλητε
πείθεσθαι, καὶ μή τι κότωι ἀγάσησθε ἕκαστος,
οὕνεκα δὴ γενεῆφι νεώτατός εἰμι μεθ᾽ ὑμῖν·
πατρὸς δ᾽ ἐξ ἀγαθοῦ καὶ ἐγὼ γένος εὔχομαι εἶναι,
Τυδέος, ὃν Θήβηισι χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτει.
Πορθεῖ γὰρ τρεῖς παῖδες ἀμύμονες ἐξεγένοντο,
ὤικεον δ᾽ ἐν Πλευρῶνι καὶ αἰπεινῆι Καλυδῶνι,
Ἄγριος ἠδὲ Μέλας, τρίτατος δ᾽ ἦν ἱππότα Οἰνεύς,
πατρὸς ἐμοῖο πατήρ· ἀρετῆι δ᾽ ἦν ἔξοχος αὐτῶν.
ἀλλ᾽ ὁ μὲν αὐτόθι μεῖνε, πατὴρ δ᾽ ἐμὸς Ἄργεϊ νάσθη
πλαγχθείς· ὡς γάρ που Ζεὺς ἤθελε καὶ θεοὶ ἄλλοι.
Ἀδρήστοιο δ᾽ ἔγημε θυγατρῶν, ναῖε δὲ δῶμα
ἀφνειὸν βιότοιο, ἅλις δέ οἱ ἦσαν ἄρουραι
πυροφόροι, πολλοὶ δὲ φυτῶν ἔσαν ὄρχατοι ἀμφίς,
πολλὰ δέ οἱ πρόβατ᾽ ἔσκε· κέκαστο δὲ πάντας Ἀχαιοὺς
ἐγχείηι· τὰ δὲ μέλλετ᾽ ἀκουέμεν, εἰ ἐτεόν περ.

Auch dieser Dichter kennt den Epigonenzug nicht oder er ignoriert ihn; denn sonst würde er Diomedes sich nicht auf seine Ahnen, sondern auf seine Kriegstaten berufen lassen. Dagegen finden wir die beiden Oheime des Tydeus, Agrios und Melas, von denen oben S. 140 f. bereits die Rede war. Daß Tydeus

einen der beiden oder die Söhne des einen erschlägt, wird nicht gesagt. Aber richtig bemerken die Scholien AB, denen wir die Kenntnis der verschiedenen Sagenformen verdanken zu Ξ 120: εὐσχημόνως ὁ Διομήδης παρεσιώπησε τὴν τοῦ πατρὸς φυγήν[70]), indessen deutet er mit den Worten: πλαγχθείς, ὥς γάρ που Ζεὺς ἤθελε καὶ θεοὶ ἄλλοι verschleiert darauf hin. Ebensowenig ist von der romantischen Art der Brautgewinnung, dem delphischen Orakel, das dem Adrast geboten hatte, seine Töchter einem Löwen und einem Eber zu Gattinnen zu geben, die Rede. Da aber die Erzählung überhaupt sehr summarisch ist und sich im wesentlichen mit Andeutungen begnügt, würde hieraus noch nicht unbedingt folgen, daß diese Sagenform dem Dichter unbekannt war. Wenn nur nicht auch die älteste und zugleich einzige bildliche Darstellung, die wir von dem Vorgang besitzen, die chalkidische Vase in Kopenhagen[71]), eine ganz andere Version zeigte (Abb. 35). Hier sitzt vor der Säule des Megaron Tydeus, durch Namensbeischrift bezeichnet, am Boden als Schutzflehender. Gegenüber liegt König Adrast auf der Kline, vor der ein Speisetisch steht, den rechten Zeigefinger bedeutsam erhebend. Aber neben Tydeus — und das ist das große Rätsel — sitzt gleichfalls in der Stellung eines Schutzflehenden eine Gestalt, die keinesfalls Polyneikes, sondern — darin haben Birket Smith und Heydemann vollständig recht — ohne Zweifel weiblich ist. Das beweisen der hochaufgebundene Schopf und die Gesichtsform. Aber wer ist sie? Etwa Deipyle, die Adrasttochter und die künftige Gattin des Tydeus? Dann müßte man annehmen, daß diese, wie Nausikaa den Odysseus, den Fremdling draußen aufgelesen, aber energischer als jene ihn gleich mit sich ins Haus genommen und, indem sie sich neben dem Schutzflehenden niedergelassen, zu verstehen gegeben habe, daß sie diesen Mann zum Gatten wünsche. Eine nicht eben wahrscheinliche Geschichte. Oder hat die Frau den Tydeus auf seiner Flucht begleitet? Ist es seine Mutter Periboia oder eine seiner Schwestern? In diesem Fall könnte man an Deianeira, auf deren ursprünglich kriegerischen Charakter schon in anderem Zusammenhang hingewiesen worden ist (S. 139), denken. Wir können es nicht wissen, da alle literarischen Hilfsmittel versagen. Soviel nur scheint klar, daß die in den Mittelpunkt der Komposition gestellte weibliche Figur eine Hauptperson, also Deipyle, und die Frau mit dem Mantel über dem Hinterkopf, die freundlich mit Tydeus zu reden scheint, die Königin ist — bei Hygin fab. 69 heißt

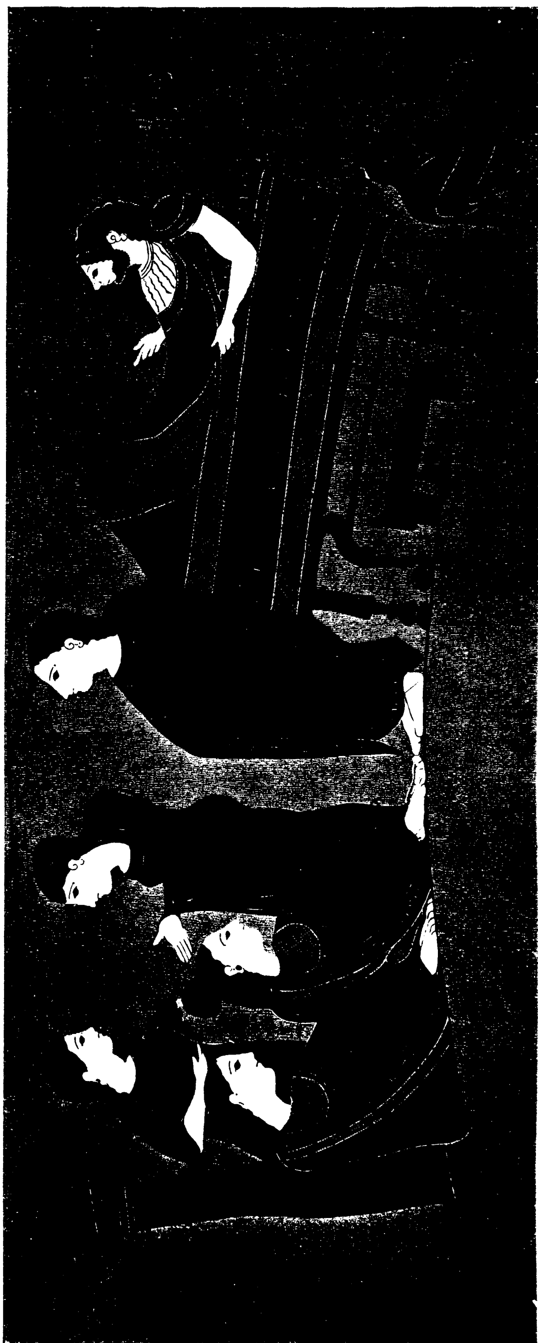


Abb. 35. Chalkidische Vase in Kopenhagen.

sie Eurynome; bei Apollodor I 8, 5, 3 Amphithea und ist dort des Pronax' Tochter, also die Nichte ihres Gatten. Das Mädchen ihr gegenüber mag entweder eine Dienerin oder ihre andere Tochter Argeia sein. Die Hauptsache aber, die schon Heydemann[72]) festgestellt hat, ist, daß hier eine Sagenform vorliegt, nach der Tydeus und Polyneikes nicht zugleich, sondern einer nach dem anderen bei Adrast eintreffen, eine Version, die als die einfachere auch die ältere sein muß und sehr wohl aus der Thebais stammen könnte.

Ob auch die andere später herrschende auf das ionische Epos zurückgeht, wie Bethe und andere meinen? Charakteristisch für sie ist, daß auch hier wieder Delphi und sein Orakel maßgebend sind, und nach den bei der Oidipussage im engeren Sinne gemachten Erfahrungen muß man von vornherein geneigt sein, zu vermuten, daß diese Pythisierung nicht in Ionien, sondern im Mutterlande, vielleicht nicht einmal durch ein Gedicht erfolgt ist. Für uns ist der älteste Zeuge Euripides, der die Geschichte in den Hiketiden und den Phoinissen in stichomythischer Form und in der Hypsipyle in einem Chorlied erzählt. In den Hiketiden ist Adrast der Erzähler, Theseus der Fragende:

ΑΔ. οὐκ ἐγγενῆ συνῆψα κηδείαν δόμοις.
ΘΗ. ἀλλὰ ξένοις ἔδωκας Ἀργείας κόρας;
ΑΔ. Τυδεῖ γε Πολυνείκει τε τῶι Θηβαγενεῖ.
ΘΗ. τίν' ἐς ἔρωτα τῆςδε κηδείας μολών;
ΑΔ. Φοίβου μ' ὑπῆλθε δυστόπαστ' αἰνίγματα.
ΘΗ. τί δ' εἶπ' Ἀπόλλων παρθένοις κραίνων γάμον;
ΑΔ. κάπρωι με δοῦναι καὶ λέοντι παῖδ' ἐμώ.
ΘΗ. σύ δ' ἐξελίσσεις πῶς θεοῦ θεσπίσματα;
ΑΔ. ἐλθόντε φυγάδε νυκτὸς εἰς ἐμὰς πύλας
ΘΗ. τίς καὶ τίς; εἰπέ· δύο γὰρ ἐξαυδᾶις ἅμα.
ΑΔ. Τυδεὺς μάχην ξυνῆψε Πολυνείκης θ' ἅμα[73]).
ΘΗ. ἦ τοῖσδ' ἔδωκας θηρσὶν ὡς κόρας σέθεν;
ΑΔ. μάχην γε δισσοῖν κνωδάλοιν ἀπεικάσας.

In den Phoinissen V. 409 ff. erzählt Polyneikes dasselbe seiner Mutter:

ΠΟ. ἔχρησ' Ἀδράστωι Λοξίας χρησμόν τινα.
ΙΟ. ποῖον; τί τοῦτ' ἔλεξας; οὐκ ἔχω μαθεῖν.
ΠΟ. κάπρωι λέοντί θ' ἁρμόσαι παίδων γάμους.
ΙΟ. καὶ σοὶ τί θηρῶν ὀνόματος μετῆν, τέκνον;
ΠΟ. οὐκ οἶδ'. ὁ δαίμων μ' ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην.

ΙΟ. σοφὸς γὰρ ὁ θεός· τίνι τρόπωι δ' ἔσχες λέχος;
ΠΟ. νὺξ ἦν· Ἀδράστου δ' ἦλθον ἐς παραστάδας.
ΙΟ. κοίτας ματεύων, ἢι φυγὰς πλανώμενος;
ΠΟ. ἦν ταῦτα· κἆιτά γ' ἦλθέν ἄλλος αὖ φυγάς.
ΙΟ. τίς οὗτος; ὡς ἄρ' ἄθλιος κἀκεῖνος ἦν.
ΠΟ. Τυδεύς, ὃν Οἰνέως φασὶν ἐκφῦναι πατρός.
ΙΟ. τί θηρσὶν ὑμᾶς δῆτ' Ἄδραστος ἤικασεν;
ΠΟ. στρωμνῆς ἐς ἀλκὴν οὕνεκ' ἤλθομεν πέρι.
ΙΟ. ἐνταῦθα Ταλαοῦ παῖς συνῆκε θέσφατα;
ΠΟ. κἄδωκέ γ' ἡμῖν δύο δυοῖν νεάνιδας.

In zwei Punkten ist dieser sich sonst genau mit den Hiketiden deckende Bericht reicher; wir erfahren erstens, daß Polyneikes früher gekommen war als Tydeus, und zweitens, daß der Kampf in der Vorhalle um die Lagerstätte entbrennt, die Polyneikes für sich behaupten, Tydeus mit ihm teilen oder vielleicht auch für sich allein beanspruchen will. Genau dasselbe steht in dem freilich sehr trümmerhaften Chorlied der Hypsipyle[74]):

. . λεῦ
Πλευρ[ῶνα
ἀλατεύ[ων
πατρα
φυγὰς
νυ[κτ . . . .] ἐν κοίταισι παρ' αὐλᾶι
ἔριδ [. . . . . ἀ]μειβόμενοι
σι[δάρου τ' εἰρε]σίαι
σφ[α]γὰ[ν ἔτευ]χον
κλισίας π[ερ]ὶ νυκτέρου,
γενναίων πατέρων
φυγάδες δορὶ θυμὸν [ἔχοντες.
Φοίβου δ' ἐν[ο]πὰ[ς] β[ασ]ιλεὺς ἐνύχευ-
ε[ν] Ἄδραστος ἔχων
τέκνα θηρσὶν [ζ]εῦ[ξ]αι
. . . . δ]όμο[ν . .
. . . . ἀμπετάσας.

Neu und sehr hübsch ist nur, daß Adrast, über das Orakel des Apollon nachsinnend, schlaflos die Nacht verbringt und deshalb gleich zur Stelle ist, was Polyneikes freilich nicht wissen und daher seiner Mutter nicht berichten konnte. Im übrigen aber sieht man, daß das Chorlied die Stichomythie der Phoinissen zur

Voraussetzung hat, und das bestätigt die Priorität der Phoinissen[75]. Andererseits sehen wir, welche Freude Euripides an der Geschichte gehabt haben muß, wenn er sie gleich im nächsten Jahre wieder erzählt. Während nun in den Hiketiden Adrast in den beiden nur wegen ihres wilden Zweikampfs die von dem Gott genannten wilden Tiere erkennt, kommt in den Phoinissen und in der Hypsipyle als weiteres für Bestien charakteristisches Kriterium hinzu, daß das Objekt des Kampfes das Nachtlager ist. Eber und Löwe im Kampfe sind ja seit alter Zeit ein unendlich beliebter Typus der griechischen Kunst. Aber es wird von Euripides nicht gesagt und stand also gewiß auch nicht in seiner Vorlage, welcher von den beiden der Löwe und welcher der Eber war. In der Hypsipyle spricht sogar das Orakel nur einfach von θηρσίν. Erst späterer Klügelei blieb es vorbehalten, das Orakel auf die Schildzeichen oder die Felle, in die die Helden gehüllt waren, zu beziehen; auch eine Art von Rationalismus, dessen Entwicklung zu verfolgen sich wohl verlohnt.

Die erste Version ist wohl im Anschluß an die Phoinissen mehr als λύσις entstanden; in einfacher Form steht sie bei Apollodor, der im übrigen die beiden Stichomythien paraphrasiert, nur daß er an Stelle des delphischen Orakels einen gewöhnlichen Seher setzt (III 5, 6, 3): εἶχον γὰρ ἐπὶ τῶν ἀσπίδων ὁ μὲν κάπρου προτομήν, ὁ δὲ λέοντος[76].

Ein weiterer Schritt ist es, wenn diese Schildzeichen auf den kalydonischen Eber und die thebanische Sphinx bezogen werden, Schol. Phoin. 409: καὶ οἱ μὲν λέγουσιν ὡς ἀπὸ τῶν ἐπισήμων τῶν ἀσπίδων συνέβαλεν Ἄδραστος· ὁ μὲν γὰρ εἶχε τὸν Καλυδώνιον σῦν, ὁ δὲ τὴν λεοντοπρόσωπον Σφίγγα, bezüglich der Sphinx ein schwerer Irrtum[77], da diese wohl den Körper eines Löwen, aber das Antlitz eines Mädchens hat, ein Irrtum ähnlich der Angabe in dem oben S. 152 f. ausführlich besprochenen Scholion zu V. 1760, das der Sphinx einen Schlangenschwanz gibt. Statius, der in seinem Phoinissenkommentar dasselbe gefunden hat, weist nicht ungeschickt der Sphinx ihren Platz am Schwertgriff des Polyneikes an, Theb. IV 87: *aspera vulnifico subter latus ense riget Sphinx.* Wir können aber den Ursprung dieser Weiterbildung noch erkennen. Die Worte des Pädagogen V. 133 f.: παῖς μὲν Οἰνέως ἔφυ Τυδεύς, Ἄρη δ᾽ Αἰτωλὸν ἐν στέρνοις ἔχει, die doch nur besagen, daß Tydeus aitolischen Kriegsmut in der Brust trägt[78], hat man seltsamerweise schon im Altertum auf das Schildzeichen

bezogen. Die Scholien geben zwei Erklärungen, eine einfachere: τὰ δὲ ὅπλα Αἰτωλὰ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος ἔχει und die kompliziertere: ὡς ἔχοντος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος τὸν περὶ τοῦ συὸς πόλεμον, das würde also eine Darstellung sein, wie sie auf dem Sarkophag Pamfili (Antike Sarkophagreliefs III 283) den an einem Pfosten aufgehängten Schild des Meleager schmückt. In welchem Zusammenhang der dann zitierte, zweifellos auf unsere Phoinissenstelle anspielende Vers des Kallimachos: εἶμι τέρας Καλυδῶνος, ἄγω δ' Αἰτωλὸν Ἄρηα (fr. 226) gestanden hat, läßt sich nicht mehr sagen; den Interpretationsfehler des Scholiasten wird niemand dem Kallimachos zutrauen; am ansprechendsten ist Naekes Gedanke, daß es sich hier in der Tat um den kalydonischen Eber als Schildzeichen handelt und der Vers die Umschrift ist, wie auf dem Kypseloskasten: οὗτος μὲν Φόβος ἐστὶ βροτῶν (Paus. V 19, 5). Der Träger könnte sehr wohl Meleager sein; aber ebenso gut läßt sich mit Naeke und Schneider an Tydeus und selbst an Diomedes denken. Indem man nun jene beiden Einfälle, daß V. 134 sich auf ein Schildzeichen aus der aitolischen Sage beziehe, und daß Tydeus in jener verhängnisvollen Nacht ein Schildzeichen mit dem Eber führte, miteinander kombinierte, ergab sich ganz von selbst, daß mit diesem Eber der kalydonische gemeint sei, und wohl oder übel mußte nun aus dem Löwen auf dem Schild des Polyneikes die Sphinx werden. Wie jung die ganze Vorstellung ist, ergibt sich auch daraus, daß die Sage, solang sie noch ein lebendiges Gefühl für die Kulturzustände der Heroenzeit hat, Flüchtige und Verbannte nicht in der Panoplie durch die Welt ziehen läßt, sondern höchstens mit Chlamys, Schwert und einem Lanzenpaar.

Einen ganz ähnlichen Entwicklungsgang hat die zweite Version genommen, deren Pragmatismus an die Stesichoreische Umbildung der Aktaionsage erinnert[79]). In der einfachsten Fassung steht sie Schol. Phoin. 421: ὅτι ὁ μὲν κάπρου, ὁ δὲ λέοντος δορὰν ἠμφίεστο, womit die übele Kompilation Schol. Il. A Δ 376 so genau übereinstimmt, daß die Quelle dieselbe sein muß: Ἄδραστος δὲ θεασάμενος αὐτοὺς ἠμφιεσμένους θηρῶν δοράς, Τυδέα μὲν συός, Πολυνείκην δὲ λέοντος, συνέβαλε τὸν χρησμόν. Im übrigen paßt diese Tracht für die Flüchtlinge besser als die Panoplie in der ersten Version. Später wird in dieser Tracht eine Anspielung auf die Herkunft der beiden gesehen. Dies Stadium finden wir bei Hygin fab. 69: *quod cum satellites Adrasto nunciassent, duos iuvenes*

incognita veste venisse (unus enim aprinea pelle opertus, alter leonina), tunc Adrastus memor sortium suarum iubet eos ad se perduci atque interrogavit quid ita hoc cultu in regna sua venissent. cui Polynices indicat se a Thebis venisse et idcirco se pellem leoninam operuisse, quod Hercules a Thebis genus duceret, et insignia gentis suae secum portare[80]. *Tydeus autem dicit se Oenei filium esse et a Calydone genus ducere, ideo pelle aprinea se opertum, significans aprum Calydonium.* Übrigens ist auch die Situation hier etwas anders; es ist nicht Nacht, wie bei Euripides, und die Ankömmlinge geraten auch nicht miteinander in Streit. Ihre ungewöhnliche Tracht fällt den Trabanten des Königs auf, und auf die Meldung erinnert sich Adrast des Orakels. Der Eintritt der beiden Fremden in den Palast vollzieht sich also hier ebenso friedlich wie auf der chalkidischen Vase der des Tydeus. Die Erklärung der Tracht ist den beiden Flüchtlingen selbst in den Mund gelegt. Die des Tydeus läßt man sich zur Not gefallen, aber die des Polyneikes ist ganz unsinnig; denn Herakles ist ihm nicht blutsverwandt und überdieß nach der mythographischen Chronologie entweder erst nach ihm geboren oder sein Zeitgenosse. Dennoch kehrt sie bei Statius, der aber aus Euripides den Streit der beiden beibehalten hat, wieder, Theb. I 482 ff.:

hic primum lustrare oculis cultusque virorum
telaque magna vacat: ergo videt huius inanem
inpexis utrimque iubis horrere leonem,
illius in speciem, quam per Teumesia[81] *tempe*
Amphitryoniades fractum iuvenalibus annis
ante Cleonaei vestitus proelia monstri.
terribiles contra saetis ac dente recurvo
Tydea per lates umeros ambire laborant
exuviae, Calydonis honos.

Und die Tracht des Polyneikes wird IV 84 ff. nochmals beschrieben:

idem habitus, eadem arma viro, quae debitus hospes
hiberna sub nocte tulit: Teumesius implet
terga leo et gemino lucent hastilia ferro,

worauf der bereits oben S. 200 besprochene Vers folgt:

aspera vulnifico subter latus ense riget Sphinx.

Statius muß also in seinem Phoinissenkommentar auch diese Sagenform gelesen haben, obgleich sie in unseren Scholien fehlt.

Später wird diese Version novellistisch umgebildet; Polyneikes und Tydeus bringen die Felle nicht mit, sondern finden sie als Weihgeschenke von Jägern in einem Apolloheiligtum, das wir dann natürlich in Argos oder in Sikyon zu suchen haben, also im ersten Fall das des Apollon Lykeios, im zweiten das des Apollon Karneios. Darüber berichtet das Scholion Phoin. 409: οἱ δ' ὡς κρύους γενομένου ἀφίκοντο εἰς τὸ Ἀπόλλωνος ἱερὸν καὶ δορὰς εὑρόντες λέοντος καὶ συὸς ἀναθήματα κυνηγετῶν ἐφιλονείκησάν τε καὶ περὶ τῆς στάσεως εἰς κρίσιν ἀχθέντες τῶι βασιλεῖ τῶν γάμων ἔτυχον. ἀπείκασε γὰρ τὸν μὲν Πολυνείκην λέοντι, τὸν δέ Τυδέα κάπρωι. An die Stelle der Nacht bei Euripides ist ein heller Wintertag getreten; dagegen ist nichts zu sagen[82]. Aber im übrigen wimmelt die Erzählung, so kurz sie ist, von Absurditäten. Jäger haben ein Eber- und ein Löwenfell dem Apollo geweiht — als dem ἀγρεύς, das ist ganz in der Ordnung; daß es in Argos damals noch Löwen gab, beweist der nemeische. Aber wenn ein gemeiner sterblicher Jäger Löwen erjagen kann, was war denn da an der Arbeit des Herakles so großes? Die Fremdlinge kommen und vergreifen sich an diesen Weihgeschenken. Ein unerhörter Frevel gegen die Gottheit, der an die Tempelschändungen der Perser, des Phayllos und des Sulla erinnert. Und als sich dann Polyneikes des Löwenfells, Tydeus der Eberhaut bemächtigt hat, fangen sie untereinander Streit an. Worüber? Will Tydeus das kostbare Löwenfell, oder will jeder beide Stücke haben? Man sollte meinen, als Schutz gegen die Kälte wäre jedes gleich gut gewesen. Und nun werden sie vor den Richterstuhl des Adrastos geführt, der aber nicht περὶ ἱεροσυλίας, wie man erwarten sollte, sondern über ihren eigenen Streit (περὶ τῆς στάσεως) entscheiden soll. Erst in einer Zeit, der jedes Gefühl für die alte Religion und die alte Sitte abhanden gekommen ist, kann diese Sagenform aufgekommen sein. Und doch ist es gerade diese, die das, in demselben Scholion etwas vorher, aus Mnaseas überlieferte delphische Orakel im Auge hat:

κουράων δὲ γάμους ζεῦξον κάπρωι ἠδὲ λέοντι,
οὕς κεν ἴδηις προθύροισι τεοῦ δόμου ἐξ ἱεροῖο
ἀμοῦ στείχοντας, μηδὲ φρεσὶ σῇισι πλανηθῇις.

Ausgeschlossen ist allerdings nicht, daß der erste Vers hier wirklich auf alte Überlieferung zurückging und sich das Orakel auf ihn allein beschränkte, die beiden anderen aber Zusätze, sei es des Mnaseas selbst, sei es eines etwas älteren Gewährsmannes,

sind, wie ähnliches für die Epigramme des Simonides von Wilamowitz nachgewiesen ist[83]. Im dritten Jahrhundert hat also diese abgeschmackte Version schon existiert, aber viel älter kann sie nicht sein. Es ist übrigens nicht ohne Interesse, daß in den jüngeren, von Ed. Schwartz nicht berücksichtigten Scholien sich auch hier wieder Versuche finden, die Ungereimtheiten zu mildern, die, selbst wenn es nur Einfälle byzantinischer Grammatiker sein sollten, doch erwähnt zu werden verdienen. In den Scholien des Guelferbytanus und Barrocianus geht es nach den Worten ἀναθήματα κυνηγετῶν folgendermaßen weiter: Τυδεὺς μὲν τὴν κάπρου, Πολυνείκης δὲ τὴν λέοντος εἰληφότες ἐνεδύοντο καὶ εἰς Ἄργος ἔπειτ' ἐλθόντες τοῦ κήδους τοῦ Ἀδράστου ἔτυχον[84]. Hier ist also der unmotivierte Streit der beiden eliminiert. Aber der Tempelraub ist geblieben. Diesen beseitigt zwar der Monacensis (C bei Dindorf): δύο δέρματα ἔκειντο εἰς τὰ οἰκήματα τοῦ Ἀδράστου εἰς ἀνάπαυσιν τῶν ξένων, τὸ μὲν ἓν λέοντος, τὸ δὲ ἕτερον κάπρου. καὶ ἐλθόντες εἰς τὰ προλεχθέντα οἰκήματα τοῦ Ἀδράστου ὁ Τυδεύς τε καὶ Πολυνείκης φιλονεικίαν ἐποίησαν ἄμφω, ἵνα αὐτὰ ἐπάρωσι. τοῦτο δὲ νοήσας ὁ Ἄδραστος κατὰ τὸν χρησμὸν ἔδωκε τὰς αὐτοῦ θυγατέρας τοῖς δυσὶ τούτοις. Aber der ganz überflüssige und im Gastzimmer höchst ungebührliche Streit um die Felle ist stehen geblieben; auch scheint der Erzähler zu meinen, daß Adrast den Fremden zunächst ohne weiteres Herberge gewährt, vielleicht ohne sie gesehen oder befragt zu haben. Als er dann Lärm im Gastzimmer hört, eilt er herbei, und als er die beiden sich um das Löwen- und Eberfell streiten sieht, fällt ihm das Orakel vom Löwen und Eber ein[85]. Das ist nun wohl zweifellos ein byzantinisches Autoschediasma, worauf auch der stümperhafte Stil hindeutet, aber im ganzen kein übles.

Von der älteren Sagenfassung hat sich uns also nichts erhalten als die drei Erzählungen des Euripides und vielleicht das Orakel:

κουράων δὲ γάμους ζεῦξον κάπρωι ἠδὲ λέοντι.

Daß hier ein Epos zugrunde liegen kann, bestreite ich nicht; sogar ein älteres ionisches könnte es sein, wenn statt des delphischen Gottes ein beliebiger Seher den Spruch tat wie bei Apollodor. Nur notwendig ist es nicht; es kann auch eine von Delphi, das sich auch in dieser Sage als die maßgebende Instanz eindrängen wollte[86], ausgegangene Prosaerzählung gewesen sein. Das aber muß entschieden bestritten werden, daß es die älteste ionische Version

war. Diese liegt auf der chalkidischen Vase vor, als deren Quelle wir die Thebais wahrscheinlich gemacht haben, und der Verfasser der Tydeus-Erzählung im Ξ hat die Geschichte von diesem Orakel gewiß nicht im Auge gehabt.

Überblicken wir das Ergebnis, so stellt sich heraus, daß die behandelten Iliasstellen wohl von der Thebais abhängig sein, aber kaum von deren Verfasser herrühren können, und so bleibt es wohl bei der zweiten der oben S. 191 aufgestellten Alternativen: der Dichter der Thebais hat an der Ilias keinen Anteil, kann also auch nicht der historische Homer gewesen sein, und die Alexandriner behalten gegenüber Kallinos recht. So mögen denn der Stammbaum des Tydeus, seine Flucht aus Pleuron, vielleicht wegen Verwandtenmordes, seine Ankunft bei Adrast und seine Vermählung mit dessen Tochter, die heldenhafte Überwältigung eines thebanischen λόχος, vor allem aber sein Tod und seine Bestattung in thebanischer Erde für die Thebais in Anspruch genommen werden. Daß auch die Gesandtschaft nach Theben, wie sie im E erzählt war, also ohne den λόχος gleichfalls aus der Thebais stammt oder wenigstens auch in ihr vorkam, ist immerhin möglich.

Wir wenden uns nun zu den Homerstellen, die von dem zweiten Hauptphelden Amphiaraos handeln. Über ihn sind die Angaben besonders wertvoll, finden sich aber allerdings nur in so jungen Partien, wie der Telemachie und der Nekyia. Erstere (o 225—248) kennt ihn schon als Melampodiden mit den schattenhaften Zwischengliedern, Antiphates und Oikles (s. S. 135 mit Anm. 41). Sie weiß auch, daß er ὄλετ' ἐν Θήβῃσι γυναίων εἵνεκα δώρων. Und wenn mit Nachdruck hinzugefügt wird V. 249:

τοῦ δ' υἱεῖς ἐγένοντ' Ἀλκμαίων Ἀμφίλοχός τε,

so scheint sie auch den Muttermord der beiden gekannt zu haben[87]. Die Nekyiastelle λ 326 f.:

στυγερήν τ' Ἐριφύλην
ἣ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα

bringt kein neues Moment hinzu, zeigt aber doch in ihrer prägnanten Kürze, wie bekannt die Sage gewesen sein muß.

So kurz diese Andeutungen sind, können wir doch aus ihnen folgendes entnehmen. Amphiaraos will an dem Krieg nicht teilnehmen, weil er als Seher das unglückliche Ende kennt. Schwerlich gehört dies Motiv schon der ältesten Sagenform an, die wir

oben (S. 129 ff.) rekonstruiert haben; auf seinem heimischen boiotischen Boden wird wohl Amphiaraos erst nach seiner Entrückung zum Sehergott geworden sein. Erst als er nach Argos verpflanzt ist, wird er bereits im Leben ein Seher. In jener ältesten Sage werden wir ihn uns ebenso kriegsmutig denken wie Tydeus. In der argivischen und epischen Version hingegen zieht er ins Feld, weil seine Gattin ihn dazu zwingt.

Eine klare Antwort auf die Frage, woher diese Macht der Eriphyle über ihren Gatten stamme, geben erst die Odyssee- und die Pindarscholien. Jene, die am Schluß den Asklepiades von Tragilos als ihren Gewährsmann nennen, berichten λ 326: Ἀμφιάραος δὲ ὁ Οἰκλέους γήμας Ἐριφύλην τὴν Ταλάου καὶ διενεχθεὶς ὑπέρ τινων πρὸς Ἄδραστον καὶ πάλιν διαλυθεὶς ὁρκούμενος ὡμολόγησαν ὑπὲρ ὧν ἂν διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους αὐτός τε καὶ Ἄδραστος ἐπιτρέψειν Ἐριφύλην κρίνειν καὶ πείθεσθαι αὐτῆι, und daraus mit fast wörtlicher Übereinstimmung[88] Apollodor III 6, 2, 4: ἦν γὰρ ἐπὶ ταύτηι (sc. τῆι Ἐριφύληι)· γενομένης γὰρ αὐτ⟨ῶι μάχ⟩ης[89] πρὸς Ἄδραστον διαλυσάμενος ὤμοσε, περὶ ὧν ⟨ἂν⟩ Ἄδραστος[90] διαφέρηται, διακρίνειν Ἐριφύληι συγχωρῆσαι, sowie ähnlich, doch mit Angabe des Streitobjekts, Diodor IV 65, 6: καθ' ὃν δὴ χρόνον Ἀμφιαράου πρὸς Ἄδραστον στασιάζοντος περὶ τῆς βασιλείας ὁμολογίας θέσθαι (sc. φασί) πρὸς ἀλλήλους, καθ' ἃς ἐπέτρεπον κρῖναι περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων Ἐριφύλην, γυναῖκα μὲν οὖσαν Ἀμφιαράου, ἀδελφὴν δ' Ἀδράστου. Und in dem Schluß des Scholions zur IX. nemeischen Ode V. 30, den Bethe (a. a. O. 54 A. 15) vielleicht doch ein wenig vorschnell als »übrigens töricht« bezeichnet, steht: διαφορὰ δὲ ἐγενήθη τοῖς περὶ Ἀμφιάραον καὶ Ἄδραστον, ὥστε τὸν μὲν Ταλαὸν ὑπὸ Ἀμφιαράου ἀποθανεῖν, τὸν δὲ Ἄδραστον φυγεῖν εἰς Σικυῶνα καὶ γῆμαι τὴν Πολύβου θυγατέρα· τελευτήσαντος δὲ τοῦ Πολύβου χωρὶς ἐπιγονῆς ἀρσενικῆς τὸν Ἄδραστον ἔχειν τὴν Σικυωνίων βασιλείαν ..... ὕστερον μέντοι συνεληλύθασι πάλιν, ἐφ' ὧι συνοικήσει τῆι Ἐριφύληι ὁ Ἀμφιάραος, ἵν' εἴ τι μέγ' ἔρισμα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται, αὐτὴ διαιτᾶι. Beide Erzählungen weichen in einem nicht unwichtigen Punkte voneinander ab. In dem Odysseescholion und bei den Mythographen ist Amphiaraos bereits mit Eriphyle vermählt, als er mit Adrast in Streit gerät; nach dem Pindarscholion fällt der Streit vor die Eheschließung; auch handelt es sich dort um einen blutigen Kampf, in dem des Adrastos Vater von Amphiaraos erschlagen und Adrastos aus Argos vertrieben wird. Die Hand der Eriphyle ist dann das Siegel der Versöhnung,

worin zugleich liegt, daß Adrast auf die ihm eigentlich obliegende Pflicht der Blutrache verzichtet. Ein befremdlicher Zug, für den ich keine Erklärung weiß. Dagegen findet die Geneigtheit des Amphiaraos, auf die Versöhnung einzugehen, einerseits vielleicht in seiner Neigung zu Eriphyle, anderseits darin ihre Erklärung, daß Adrast, als Erbe des Polybos nun zu großer Macht gelangt, ihm die Herrschaft über Argos streitig machen kann. Jedesfalls aber ist dieser gewalttätige, berechnende und vielleicht auch verliebte Amphiaraos ein ganz anderer wie der weise und besonnene Seher, den wir aus der Sage vom Zuge der Sieben kennen.

Hatte nun wirklich Pindar Nem. IX, wie Bethe uns versichert, dieselbe Sagenform im Auge wie die Scholiasten? Der Dichter spricht von den sikyonischen Pythien, die Adrast gestiftet hatte, κυδαίνων πόλιν und fährt dann fort V. 12 ff.:

φεῦγε γὰρ Ἀμφιαρῆ ποτε θρασυμήδεα καὶ δεινὰν στάσιν
πατρῴων οἴκων ἀπό τ' Ἄργεος· ἀρχοὶ δ' οὐκ ἔτ' ἔσαν
Ταλαοῦ παῖδες, βιασθέντες λύαι.
κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ.
ἀνδροδάμαντ' Ἐριφύλαν, ὅρκιον ὡς ὅτε πιστόν,
δόντες Οἰκλείδαι γυναῖκα
ξανθοκομᾶν Δαναῶν ἔσαν μέγιστοι ⟨λαγέται⟩[91]).

Zunächst will der Dichter nur motivieren, wie Adrast nach Sikyon kam, knüpft aber daran die Erzählung seiner Versöhnung mit Amphiaraos an, die dann wieder den Übergang bildet zum Zug gegen Theben und des Amphiaraos Tod. Wenn nun Eriphyle ἀνδροδάμας genannt wird, so stimmt das zu den Odyssee- und den Pindarscholien; aber wenn sie dem Amphiaraos als ὅρκιον πιστόν gegeben wird, so liegt hier die Version der letzteren und nicht die der ersteren zugrunde. Wichtig ist vor allem der Vers: κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ. Vorher war Amphiaraos der mächtigere, vor dem Adrast floh; jetzt muß Adrast der mächtigere sein, wenn sich Amphiaraos von ihm als Pfand seine Schwester geben läßt. Dieser Umschwung der Verhältnisse wird nur durch diesen einen Vers, und zwar in Form einer Sentenz, angedeutet. Also muß mit κρέσσων nicht bloß die größere Klugheit, sondern auch die größere Macht gemeint sein; und der Gedanke »der Mächtige verzeiht« ist außerordentlich schön[92]). Daß Adrast als König von Sikyon gedacht ist, liegt ja auch schon darin, daß er die Pythien stiftet, und so darf es als in hohem

Grade wahrscheinlich bezeichnet werden, daß auch Pindar ihn als Eidam und Erben des Polybos kannte. Aber betreffs des Zwistes des Adrastos und Amphiaraos stimmt Pindar nur im Grundzug mit seinem Scholiasten überein, nicht im Detail. Nicht allein, sondern mit seinen Brüdern muß Adrast fliehen, und von der Tötung des Talaos ist nicht die Rede. Man könnte einwenden, daß der Dichter diese absichtlich verschwiege; aber dann dürfte er nicht sagen: ἀρχοὶ δ' οὐκ ἔτ' ἔσαν Ταλαοῦ παῖδες. Denn wenn die Talaossöhne vor ihrer Verbannung Könige waren, kann Talaos nicht mehr am Leben gewesen sein. Der häßliche Zug, daß Adrast auf die Blutrache für seinen Vater verzichtet, war also der Pindarischen Version fremd. Was aber die Brüder des Adrastos betrifft, so nennt Apollodor als solche Parthenopaios, Pronax, Mekisteus und Aristomachos (I 9, 13). Mindestens zwei von diesen müssen sich nach der von Pindar benutzten Version mit Adrast in die Herrschaft über Argos geteilt haben, mit ihm vertrieben worden und später wieder Könige geworden sein.

Die Pindarsche Version hat nun Welcker Ep. Cycl. II 344 f. für das Epos, und zwar die Thebais, in Anspruch genommen, und Bethe stimmt ihm bis auf den Namen des Epos zu. Aber der Annahme stehen einige gewichtige Bedenken entgegen. Die Voraussetzung der Version ist die Verschwägerung des Amphiaraos mit Adrastos. Ist es da nicht sonderbar, daß auf diese Schwägerschaft in der Poesie fast niemals Bezug genommen wird, wie man doch erwarten sollte, wenn sie zum festen Bestand der Sage gehörte? Doch dies mag Zufall sein. Aber nun andererseits. Ist Eriphyle die Schwester des Adrast, so war das für sie schon Grund genug, sich auf seine Seite zu stellen, da nach antiker Anschauung der Bruder dem Weibe näher steht als der Gatte[93]). Die Bestechung durch das Halsband der Harmonia ist daneben überflüssig und also eine Dublette. So möchte man eine Sagenform postulieren, in der Eriphyle nicht die Schwester des Adrastos war; und eine solche ist durch das Scholion Ambrosianum zu Odyssee λ 326 bezeugt, wo zu Ἐριφύλην bemerkt wird: Ἴφιος θυγατέρα. Bethe, der a. a. O. 77 f. die Wichtigkeit dieser Notiz mit Recht betont, hat damit die Worte kombinieren wollen, die bei Apollodor III 6, 2, 2, der oben ausgeschriebenen, aus dem Odysseescholion geschöpften Stelle vorangehen: Πολυνείκης δ' ἀφικόμενος πρὸς Ἶφιν τὸν Ἀλέκτορος ἠξίου μαθεῖν, πῶς ἂν Ἀμφιάραος ἀναγκασθείη στρατεύεσθαι· ὁ δ' εἶπεν εἰ λάβοι τὸν

ὅρμον Ἐριφύλῃ. Polyneikes, so meint Bethe, wende sich deshalb an Iphis, weil dieser auch hier als Vater der Eriphyle zu denken sei. Aber gleich nachher in dem Stück aus dem Odysseekommentar und ebenso vorher I 9, 13, 1 ist Eriphyle die Tochter



Abb. 36. Polyneikes und Eriphyle.

des Talaos; und so gedankenlos kompiliert der Verfasser der Bibliothek nicht, daß er sich in solche Widersprüche verwickelte. Im Gegenteil; sein größter Vorzug als Schriftsteller ist, daß er das ihm aus den verschiedensten Quellen zuströmende Material zu einer einheitlichen und harmonischen Erzählung verarbeitet. Wo er Varianten vorbringt, bezeichnet er sie deutlich als solche.

Wer das, wie Bethe S. 52 f., bestreitet, der möge seine Ansicht erst durch Beispiele belegen. Und so ist es, um dies gleich hier zu erledigen, auch gänzlich ausgeschlossen, daß der ὅρμος, den Eriphyle III 6, 2, 5 empfängt, ein anderer ist als der des Polyneikes, von dem unmittelbar vorher III 6, 2, 2 und 3 und weiter rückwärts III 6, 1, 2 die Rede war. Wer eben geschrieben hat Πολυνείκης δὲ δοὺς αὐτῆι τὸν ὅρμον ἠξίου τὸν Ἀμφιάραον πεῖσαι[94]) στρατεύειν und fünf Zeilen später schreibt Ἐριφύλη τὸν ὅρμον λαβοῦσα ἔπεισε τῶι Ἀδράστωι[95]) στρατεύειν, müßte von allen guten Geistern verlassen sein, wenn er ein anderes, ein, wie Bethe glaubt, von Adrastos stammendes Halsband meinte. Polyneikes braucht er nicht zu nennen, weil von ihm kurz vorher die Rede war. In dem Odysseescholion, wo dies nicht der Fall ist, steht denn auch λαβοῦσα δὲ Ἐριφύλη τὸν ὅρμον παρὰ Πολυνείκους τὸν τῆς Ἁρμονίας, aber dem soll nicht zu trauen sein, da »gegen die ἱστορίαι überhaupt und zumal der schlimm zugerichteten Odysseescholien Verdacht zur Pflicht geworden« sei.

Zum Schluß dieser Betrachtung mag die einzige bekannte Darstellung von Eriphyles Bestechung durch Polyneikes hier ihre Stelle finden (Abb. 36 S. 209). Daß ich sie nach der schönen Publikation bei Furtwängler, Hauser und Reichhold[96]) hier abbilden darf, verdanke ich dem freundlichen Entgegenkommen der Bruckmannschen Verlagsbuchhandlung.

Warum aber, um in die Bahn der Untersuchung zurückzulenken, wendet sich Polyneikes an Iphis? Nicht weil dieser der Vater der Eriphyle ist; denn sonst hätte er ja schon wissen müssen, daß dem Amphiaraos nur durch Eriphyle beizukommen war, was durch die Fragestellung: πῶς ἂν Ἀμφιάραος ἀναγκασθείη στρατεύεσθαι ausgeschlossen ist, sondern weil Iphis im Kreis der argivischen Fürsten der älteste war, der Vertreter einer längst im Grabe ruhenden Generation, wie Nestor in der Ilias. So kennen wir ihn aus den Schutzflehenden des Euripides und so wird er überhaupt in Sage und Poesie gelebt haben. Seinen Stammbaum gibt Pausanias II 18, 5; sein Vater ist Alektor, den auch Apollodor III 6, 2, 2 nennt, sein Großvater Anaxagoras, der Sohn des Argeios und Enkel des Megapenthes II 18, 4. Sein Bruder aber ist bei Pausanias Kapaneus, der sonst Sohn des Hipponoos, eines Nachkommen des Proitos, heißt (s. oben S. 136), aber in dem merkwürdigen Stammbaum Schol. Phoin. 180 gleichfalls Enkel des Anaxagoras ist. Dieser Stammbaum sieht, soweit er uns hier

interessiert, so aus: Proitos — Megapenthes — Argeios — Anaxagoras — Hipponoos — Kapaneus und kehrt genau so in dem Schol. B Il. B 564 wieder, nur daß dort Argeios, ebenso wie bei Diodor IV 68, 5, fehlt. Man könnte nun versucht sein, abgesehen von dem Vatersnamen, eine Harmonie mit Pausanias dadurch herzustellen, daß man bei diesem für Σθενέλωι τῶι Καπανέως ἀδελφοῦ παιδί schrieb τῶι Καπανέως ἀνεψιοῦ. Aber abgesehen davon, daß diese Änderung recht gewaltsam und, da Iphis und Kapaneus nach dieser Genealogie nicht direkte Vettern, sondern Vettern zweiten Grades sind, nicht einmal ganz korrekt wäre, ist sie durch die in den Phoinissenscholien folgende mütterliche Genealogie des Kapaneus ausgeschlossen: μητρὸς δὲ Λαοδίκης τῆς Ἴφιος τοῦ Ἀλέκτορος. Demnach war hier Kapaneus nicht wie bei Pausanias der Bruder, noch wie nach der eben erwogenen Möglichkeit der Großvetter, sondern der Enkel des Iphis. In Euripides' Hiketiden hingegen ist er bekanntlich dessen Schwiegersohn, bei Hygin fab. 70 ein Neffe des Adrast von dessen Schwester Astynome. Doch wir können die verwickelten und widerspruchsvollen Verwandtschaftsverhältnisse der argivischen Heroengeschlechter hier nicht weiter verfolgen. Nur ein Punkt muß mit Rücksicht auf das folgende hervorgehoben werden. Bei Pausanias ist Iphis Anaxagoride, in den Euripidesscholien ist er es nicht; bei Pausanias sind Kapaneus und Sthenelos Anaxagoriden, in den Scholien gleichfalls, aber zugleich sind sie dort Proitiden. In dem Scholion Pindar Nem. IX 30 fehlt Anaxagoras, und Hipponoos folgt unmittelbar auf Megapenthes.

War nun Eriphyle in der von uns konstatierten Sagenversion nicht die Schwester des Adrast, so hatte sie an diesem auch kein näheres Interesse, und nun erst tritt das Bestechungsmotiv, das bereits die Odyssee kennt, in sein volles Recht. Von nun an freue ich mich Bethe eine ganze Strecke weit folgen zu können. Es gilt zunächst zu ermitteln, worauf nach dieser Version die Macht der Eriphyle beruhte. Hier kommt vor allem eine schon von Welcker (Ep. Cycl. II 345 A. 51) herangezogene Hyginstelle in Betracht, fab. 73: *Amphiaraus Oeclei et Hypermnestrae Thestii filiae filius augur qui sciret si ad Thebas oppugnatum isset se inde non rediturum. itaque celavit se conscia Eriphyle coniuge sua Talai filia. Adrastus autem ut eum investigaret monile aureum ex gemmis fecit et muneri dedit sorori suae Eriphylae, quae doni cupida coniugem prodidit*[97]. Mit Recht sondert Bethe S. 79 die gesperrt

gedruckten Worte aus. Es sind Konzessionen an die Vulgata, und diese in den Hyginschen Fabeln bis zur Ermüdung immer wiederkehrende Betonung der verwandtschaftlichen Verhältnisse rührt vielleicht überhaupt nicht von dem ursprünglichen Verfasser, sondern von dem Redaktor unsrer epitomierten, doch offenbar zu Schulzwecken veranstalteten Ausgabe her. So fehlen die Worte denn auch in dem Parallelbericht des Servius Aen. VI 445: *haec* (Eriphyle) *Amphiarai, auguris Argivi, uxor fuit; quae latentem bello Thebano maritum Polynici prodidit monili accepto quod ante uxori dederat*, im ersten vatikanischen Mythographen 152: *Amphiaraus autem mortem timens in domo latuit. quare Eriphyla uxor eius, accepto monili ab Argia uxore Polynicis .... eum prodidit* und in den Statiusscholien III 274: *(Harmoniae monile) habuit et Argia, sed Eriphylae dedit, ut mariti proderet latebras.* Welcker dachte hier an eine dramatische Quelle, Bethe zweifellos richtig an das Epos. Lassen wir den Widerspruch zwischen Hygin, Servius, dem vatikanischen Mythographen und den Statiusscholien bezüglich der Person des Bestechenden zunächst beiseite und suchen vor allem die Situation klar zu erfassen, so ist es, wie Bethe mit recht betont, deutlich, daß Amphiaraos hier in einer Art von Vasallenverhältnis zu Adrastos gedacht ist, ganz wie in der Ilias die Helden, mit Ausnahme des Achilleus, zu Agamemnon. Wird sein Versteck entdeckt, so kann er die Teilnahme am Feldzug nicht verweigern. Treffend hat auch schon Bethe den geheuchelten Wahnsinn des Odysseus und die skyrische Lokalsage von dem als Mädchen verkleideten Achilleus verglichen[98]). Betont sei ferner, daß dies Verstecktsein der Natur des alten mantischen Unterweltsgottes durchaus entspricht und vermutlich tatsächlich eine Reminiszenz an die ursprüngliche Wesenheit des Amphiaraos ist. Schon dies verbürgt das Alter des Motivs. Erst bei dieser Situation kommt das Bestechungsmotiv zu seinem vollen Recht, und daß die Ausdrücke der Odyssee o 248 γυναίων εἵνεκα δώρων und λ 327 ἣ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα auf diese Version ebenso gut, wenn nicht besser passen als auf die Vulgata, wird sich nicht bestreiten lassen. Ich stimme daher Bethe durchaus zu, wenn er diese Sagenform auf die Thebais zurückführt. Fraglich ist nur, ob dort Polyneikes, wie bei Servius, oder Adrast, wie bei Hygin, der Bestechende war. Denn auch für diese Version glaubt Bethe noch weitere Zeugnisse (S. 53) beibringen zu können. In

dem Scholion Pindar Nem. IX 35 heißt es: (Adrastos) μετῆλθε (sc. Ἀμφιάραον) μέσην ποιησάμενος τὴν Ἐριφύλην τῶν πρὸς αὐτὸν διαφορῶν (συμφορῶν Hdsch., corr. Heyne). ἔφθειρε γὰρ ἐκείνην τῆι δόσει τοῦ ὅρμου καὶ μετῆλθεν αὐτὸν ὥστε ἀπολέσθαι. Hier haben wir also die abstruse Vorstellung, daß Adrastos seinen Schwager, der Amphiaraos in diesem Scholion ist, zur Teilnahme an dem Feldzug, der ihm, wie er weiß, den Tod bringen wird, zwingen will, in der Absicht sich an ihm für die frühere Unbill zu rächen, wobei er aber nicht nur Amphiaraos, sondern auch die übrigen Bundesgenossen, vor allem die eigenen Schwiegersöhne, seiner unsinnigen Rachlust opfert[99]). Dem Zeugnis eines so törichten Menschen wird man kein allzu großes Gewicht beilegen. Aber auch Schol. Od. λ 326 stehen beide Versionen nebeneinander: μισητὴν δὲ διὰ τὸ λαβεῖν παρὰ Πολυνείκους ἢ Ἀδράστου χρυσοῦν ὅρμον καὶ προδεδωκέναι Ἀμφιάραον τὸν ἄνδρα αὐτῆς μὴ βουλόμενον στρατεύεσθαι ἐπὶ Θήβας εἰδότα ὡς μάντιν τὸ ἀποβησόμενον. Allerdings ließe auch dies noch die Deutung zu, daß es sich doch um das Halsband der Harmonia gehandelt habe und Adrast nur der Vermittler gewesen sei, aber für Hygin ist dieser Ausweg versperrt; denn der schreibt: *Adrastus .... monile aureum ex gemmis fecit*, was natürlich nicht heißen soll, daß er es selbst verfertigte (Bethe S. 54 A. 14), sondern daß er es verfertigen ließ. Wir müssen also diese Variante anerkennen, aber sie trägt den Stempel der Jugend an der Stirn, ist vielleicht sogar, was auch Bethe zu meinen scheint, Hygins eigene Erfindung, da bei diesem das Halsband der Harmonia nirgends vorkommt, und daß es im Epos diese von Hephaistos gefertigte Morgengabe des Kadmos war, die Eriphyle zu ihrem Verrat verführte, wird man im Ernste nicht bestreiten wollen[100]). Was aber die in den Statiusscholien und bei dem ersten vatikanischen Mythographen vorliegende Variante angeht, so besagt diese offenbar weiter nichts, als daß Argeia das ihr geschenkte Halsband (Schol. Eur. Phoin. 71, Hellanikos fr. 12) dem Polyneikes wieder zurückgab, um es höheren politischen Zwecken dienstbar zu machen. Korrekter sagt Servius, der überhaupt diese Sagenform am reinsten bewahrt hat: *monili accepto quod ante uxori dederat* (Polyneikes). Diese Version also, nach der Eriphyle, des Iphis Tochter, von Polyneikes bestochen, das Versteck ihres Gatten verrät, möchte auch ich mit Bethe auf die Thebais zurückführen. Eine besondere Macht über ihren Gatten brauchte hier Eriphyle nicht zu haben und niemand wird

bestreiten, daß die beiden Odysseestellen mit dieser Sagenform aufs beste in Einklang stehen.

Aber auch die Pindarische Version will Bethe auf ein Epos zurückführen, wie es schon Welcker getan hatte, jedoch nicht auf die Thebais wie dieser, sondern auf ein angeblich weit älteres, die Ἀμφιαράου ἐξελασία. Von hier an trennen sich unsere Wege. Bethe legt (S. 45) seiner Darstellung den Bericht des Menaichmos von Sikyon zugrunde, der in demselben Pindarscholion erhalten ist, dessen Schluß wir oben S. 206 besprochen haben: Μέναιχμος δὲ ὁ Σικυώνιος [fr. 3] οὕτω γράφει· ʻχρόνου δὲ παρελθόντος πολλοῦ Πρῶναξ μὲν ὁ Ταλαοῦ καὶ Λυσιμάχης τῆς Πολύβου βασιλεύων Ἀργείων ἀποθνήσκει καταστασιασθεὶς[101]) ὑπὸ Ἀμφιαράου καὶ τῶν Μελαμποδιδῶν καὶ τῶν Ἀναξαγοριδῶν· Ἄδραστος δὲ ὁ ἀδελφὸς τοῦ Πρώνακτος φυγὼν ἦλθεν εἰς Σικυῶνα καὶ τὴν Πολύβου μητροπάτορος βασιλείαν λαβὼν ἐβασίλευσεν τῆς Σικυῶνος καὶ τῆς Ἥρας τῆς ἀλεξάνδρου καλουμένης ἱερὸν καθ' ὅνπερ ᾤκει τόπον ἱδρύσατο. τὴν δὲ ἐπωνυμίαν ἔλαβε ταύτην τὸ ἱερὸν διὰ τὸ φεύγοντα τὸν Αδραστον ἱδρύσασθαι καὶ καλέσασθαι ἱερὸν Ἥρας ἀλεξάνδρου· τὸ δὲ φυγεῖν τινες ἀλᾶσθαι ὠνόμαζον. Ich habe das bereits in den Anmerkungen zum vorigen Kapitel (S. 54 A. 70) abgedruckte Fragment nochmals ganz hergesetzt, um über den antiquarischen Charakter der Schrift, der auch in den anderen Fragmenten (z. B. Athen. VI p. 271 D) hervortritt, keinen Zweifel zu lassen. Der Bericht soll nach Bethe vollkommen mit der von Pindar vorausgesetzten Sagenform übereinstimmen, tut es aber in Wahrheit nur in zwei Punkten, erstens darin, daß Adrast von Amphiaraos vertrieben wird, zweitens darin, daß er König von Sikyon wird. Dagegen finden sich folgende Abweichungen: bei Pindar sind alle Talaossöhne Könige von Argos, bei Menaichmos Pronax allein. Pindar erzählt weder etwas vom Tode des Pronax, noch von den Anaxagoriden. Ob Eriphyle bei Menaichmos überhaupt vorkam, kann niemand sagen. War es der Fall und spielte sie dort dieselbe Rolle wie bei Pindar und in dem Odysseescholion, so hätten doch auch die Anaxagoriden ein ὅρκιον πιστόν erhalten müssen. Mindestens ebenso groß ist die Verwandtschaft mit dem oben behandelten, von Bethe als unnütz gebrandmarkten Schluß des Scholions, nur daß dort nicht Pronax, sondern sein Vater Talaos erschlagen wird, Adrast nicht Enkel, wie auch bei Herodot V 67, Pausanias II 6, 6 und Schol. B Il. B 572[102]), sondern Eidam des Polybos ist und statt der Anaxagoriden das Geschlecht des Proitos erscheint.

Sowohl bei Pindar wie bei Menaichmos will nun Bethe das argivische Dreikönigtum wiederfinden, wie es am klarsten oder eigentlich allein bei Pausanias bezeugt ist II 18, 4: μόνους δὲ Ἑλλήνων οἶδα Ἀργείους ἐς τρεῖς βασιλείας νεμηθέντας. ἐπὶ γὰρ τῆς ἀρχῆς τῆς Ἀναξαγόρου τοῦ Ἀργείου τοῦ Μεγαπένθους μανία ταῖς γυναιξὶν ἐνέπεσεν, ἐκφοιτῶσαι δὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν ἐπλανῶντο ἀνὰ τὴν χώραν, ἐς ὃ Μελάμπους ὁ Ἀμυθάονος ἔπαυσε σφᾶς τῆς νόσου, ἐφ᾽ ὧι τε αὐτός καὶ ὁ ἀδελφὸς Βίας Ἀναξαγόραι τὸ ἴσον ἕξουσιν, und als dann die Geschlechter der beiden Amythaoniden ausgestorben sind, heißt es 18, 5: Κυλαράβης ὁ Σθενέλου μόνος τὴν βασιλείαν ἔσχεν. Beachtet man hier die Ausdrücke βασιλεῖαι und βασιλεία sowie Ἀναξαγόραι τὸ ἴσον ἔχειν, so ist es wohl nicht zweifelhaft, daß Pausanias nicht von einer Dreiteilung des Landes redet — das wäre ja auch nichts singuläres — sondern von dem kollegialen Regiment dreier Könige, das dem Doppelkönigtum Sparta vergleichbar war[103]). Ebenso berichtet Diodor IV 68, 9: Μελάμπους μὲν μάντις ὢν τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν ἐθεράπευσεν, ἀντὶ δὲ ταύτης τῆς εὐεργεσίας χάριν ἔλαβε παρὰ τοῦ βασιλέως τῶν Ἀργείων Ἀναξαγόρου τοῦ Μεγαπένθους τὰ δύο μέρη τῆς βασιλείας. κατοικήσας δὲ ἐν Ἄργει κοινὴν ἐποιήσατο τὴν βασιλείαν Βίαντι τῶι ἀδελφῶι und kürzer Apollodor I 9, 12, 8 ὡς δὲ τὰς ἐν Ἄργει γυναῖκας ἐξέμηνε Διόνυσος, ἐπὶ μέρει τῆς βασιλείας ἰασάμενος αὐτὰς (Melampus) ἐκεῖ μετὰ Βίαντος κατώικησε. Ebenso wird man dann aber die schon oft herangezogene Erzählung am Schluß von Schol. Nem. IX 30 aufzufassen haben: ὁμολογηθέντος δὲ αὐτῶι μισθοῦ τῶν δυεῖν μερῶν τῆς βασιλείας ἐκάθηρεν αὐτάς· ὡς δὲ ἐκάθηρεν, ἔλαβε κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν, καὶ τὸ μὲν ἥμισυ ἐκοινωνήσατο τῶι ἀδελφῶι Βίαντι, τὸ δὲ ἥμισυ κατέσχεν αὑτῶι, ὥστε γενέσθαι τὴν ὅλην βασιλείαν τριμερῆ, und das Odysseescholion ο 225, das am Schluß die Angabe ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδηι trägt, wo indessen Bias eliminiert ist: ἀπαγγειλαμένου δὲ τοῦ Προίτου τῶι Μελάμποδι καὶ μέρος τῆς βασιλείας καὶ μίαν τῶν θυγατέρων κτλ. Es versteht sich hiernach von selbst, daß immer je einer aus den drei Geschlechtern König ist; aber auch immer nur je einer. Stimmt das nun zu Pindar und Menaichmos, wie Bethe uns versichert? Ganz und gar nicht. Bei Pindar sind mehrere Söhne des Talaos Könige von Argos. Also, wenn auch ihm ein Dreikönigtum vorschwebt, Adrast, einer seiner Brüder und Amphiaraos oder, falls dieser, was wegen der Worte δεινὰν

στάσιν wahrscheinlich ist, als Usurpator zu denken ist, drei Talaossöhne, z. B. Pronax, Adrast, Mekisteus. Läßt sich um diesen Preis für Pindar das Dreikönigtum retten, so ist für Menaichmos auch dies nicht möglich; zwar ist bei ihm von den Talaossöhnen nur einer, Pronax, König, aber neben Amphiaraos steht nicht ein einziger aus dem dritten Geschlecht, sondern οἱ Ἀναξαγορίδαι; also z. B. Iphis und Kapaneus, wenn wir den bei Pausanias stehenden Stammbaum auch für Menaichmos annehmen; wahrscheinlicher aber ist, daß auch hier Amphiaraos und die Anaxagoriden als Empörer gedacht sind, und daß Menaichmos nur von einem einzigen argivischen König spricht.

Und nun überhaupt dieser Anaxagoras! Unbegreiflich wie Bethe hier von übereinstimmender Überlieferung sprechen kann. Wie widerspruchsvoll die Genealogie dieses Anaxagoras ist, haben wir S. 210 f. gesehen. Meist aber wird er in das Stemma der Proitiden eingesetzt. Und die Proitiden nennt das schon so oft herangezogene, von Bethe mißachtete Pindarscholion als das dritte Königsgeschlecht neben Melampodiden und Biantiden, ohne den Anaxagoras zu erwähnen. Und statt der Heilung der anonymen argivischen Weiber wird dort wie bei Pherekydes (Schol. Od. a. a. O.) die der Proitiden als die Tat des Melampus bezeichnet, die ihm den Anteil an dem Königtum einbringt. Das soll nun alles aus Hesiod und dem mythologischen Handbuch eingeschwärzt sein (Bethe a. a. O. 46 A. 7)? Gerade das umgekehrte ist der Fall. Proitos ist eine uralte und allbekannte Sagenfigur; der Wahnsinn seiner Töchter, eng verbunden mit so heiligen Kulten wie dem der Hera von Tiryns[104]) und dem Artemisheiligtum von Lusoi[105]). Anaxagoras ist überhaupt kein mythischer Name[106]); sein Träger kommt, abgesehen von Diodor, nur in historischem Zusammenhang, wie bei Menaichmos und Pausanias, oder in Stammbäumen vor; kein wirklicher Mythos wird an ihn angeknüpft. Kann man da zweifeln, was das ursprüngliche ist, was aus mythhistorischer oder vielleicht wirklich historischer Überlieferung stammt? Denn warum sollte Anaxagoras nicht ein historischer König von Argos sein, der sein Geschlecht von den Proitiden herzuleiten versuchte?

Aber eine wirkliche Sage scheint doch das Menaichmosfragment zu enthalten, die, daß Amphiaraos den Pronax erschlagen hat, wenn nämlich Bethe damit richtig die rätselhafte Szene vom amykläischen Thron zusammengebracht hat, Paus. III 18, 12: Ἄδραστος δὲ καὶ Τυδεὺς Ἀμφιάραον καὶ Λυκοῦργον τὸν Πρώνακτος τῆς

μάχης καταπαύουσιν[107]). Die Kombination ist zunächst sehr bestechend: Lykurgos will für seinen Vater die Blutrache an Amphiaraos nehmen. Aber alsbald drängt sich eine Menge von Fragen auf. Warum hindert Adrast die Blutrache für seinen Bruder, die doch ihm selbst heilige Pflicht sein sollte? Wann und wo spielt die Szene? Da Tydeus zugegen ist, unmittelbar vor oder auf dem Zuge nach Theben, etwa in Nemea, dessen König ein Lykurgos ist, der freilich gewöhnlich Sohn des Pheres heißt, also zu der anderen Linie der Kretheiden gehört. Aber andererseits verweist die freilich ebenfalls noch völlig dunkle Nachricht des Ailian v. h. IV 5, wonach die Nemeen zu Ehren des Pronax gestiftet seien, auch diesen nach Nemea, so daß doch derselbe Lykurgos gemeint sein könnte, nur mit anderer Ahnenreihe; das macht also keine Schwierigkeit. Eine solche liegt nur darin, daß dieser Pronaxsohn trotz seiner nahen Verwandtschaft mit Adrast nicht an dem Feldzug gegen Theben teil nimmt. Endlich, woher weiß Pausanias, daß der am amykläischen Thron dargestellte Lykurgos als Sohn des Pronax und nicht als Sohn des Pheres gedacht war? Auf archaischen Bildwerken pflegen doch bei Namensbeischriften die Namen der Väter nicht beigesetzt zu werden. Andererseits ist es die beliebte Manier des Pausanias, aus eigenem Wissen oder aus Handbüchern die Namen der Väter hinzuzusetzen, wobei ihm mehr als einmal ein fataler Irrtum unterläuft, der dann für die Modernen, die auf seine Unfehlbarkeit eingeschworen sind[108]), verhängnisvoll wird. Aber gesetzt, trotz aller dieser Bedenken hätte Bethe mit seiner Kombination recht, so würde daraus noch lange nicht folgen, daß die Geschichte aus dem Epos stammt. Denn gerade am amykläischen Thron nahmen neben den epischen die Lokalsagen einen breiten Raum ein. So finden wir Kephalos und Eos, Athena und Hephaistos usw. Dazu kommt nun, daß neben der Sage von der Tötung des Pronax durch Amphiaraos als Dublette nicht nur die von der Tötung seines Vaters durch denselben Helden steht, sondern daß als weitere Dublette noch eine andere Version von seinem eigenen Tode hinzutritt, die schon oben gestreifte, von Ailian überlieferte Geschichte a. a. O. IV 5: καὶ οἱ Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας Πρώνακτι καὶ ἐκεῖνοι χάριτας ἀπέδοσαν· διὰ γὰρ αὐτοὺς ἀπολομένου τοῦ Πρώνακτος τὸν ἀγῶνα ἔθεσαν ἐπ' αὐτῶι, ὃν οἱ πολλοὶ οἴονται ἐπ' Ἀρχεμόρωι τεθῆναι ἐξ ἀρχῆς. Die Gelehrten, die diesen Pronax schlankweg mit Opheltes oder Archemoros

identifizieren wollen, haben den Zusammenhang übersehen, in dem die Nachricht bei Ailian steht, nämlich in dem Kapitel über εὐεργεσιῶν χάριτες; alle die dort aufgezählten εὐεργέται, Herakles, Nestor, die 360 Kleonäer, die Tyndariden, selbst der Perser Syloson haben sich durch Taten, nicht durch Leiden wie Archemoros den Dank verdient. Das muß also auch von Pronax angenommen werden. Er muß für die Sieben in den Tod gegangen sein; vielleicht daß er im Anfang des Krieges als erster fiel, wie Protesilaos vor Troja. Aber das müßte bei einem Kampf gewesen sein, den die Argiver noch in der Peloponnes selbst zu bestehen gehabt hätten; von einem solchen wissen wir nichts. Somit ist Bethes Deutungsversuch sehr unsicher und der Sagencharakter der Geschichte sehr zweifelhaft und es scheint dabei sein Bewenden zu haben, daß der Tod des Pronax bei Menaichmos aus der sikyonischen Chronik stammt.

Dieser lange Exkurs war unvermeidlich, um zu zeigen, daß für Pindar aus den von Bethe herangezogenen Zeugnissen nichts zu gewinnen ist, daß diese wohl Varianten zu seiner Erzählung darstellen, aber keineswegs dieselbe Version. Die Pindarstelle muß also für sich allein betrachtet werden. Was berechtigt uns, sie auf das Epos, auf ein Epos vom Zug der Sieben und speziell auf die Ἀμφιάρεω ἐς Θήβας ἐξελασία zurückzuführen? Beginnen wir mit der letzteren. Wenn man die mythologische Literatur des letzten Jahrzehnts, Handbücher, Lexika und Monographien durchblättert, so findet man das Epos »von des Amphiaraos' Ausfahrt« so oft und mit solcher Bestimmtheit erwähnt, daß ein uneingeweihter notwendig glauben muß, es seien uns von diesem Gedichte bedeutende Reste oder wenigstens über seinen Inhalt ausführliche Nachrichten erhalten, es handele sich um ein im Altertum hochberühmtes und oft zitiertes Gedicht. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Nur einmal in der uns erhaltenen Literatur wird der Titel erwähnt: in der Pseudo-Herodoteischen Vita Homers [109]). Es lohnt sich, den Zusammenhang, in dem dies geschieht, näher anzuschauen. Erblindet und verarmt kommt Homer, oder wie er damals noch hieß, Melesigenes von Kolophon nach Smyrna, und hier macht er seine ersten dichterischen Versuche (ἐπεχείρει τῆι ποιήσει 8). Von Smyrna treibt ihn die Not nach Kyme, auf dem Wege dahin kommt er nach Neon Teichos, wo er durch den bekannten Fünfzeiler αἰδεῖσθε ξενίων κεχρημένον ἠδὲ δόμοιο die Aufmerksamkeit und das Mitleid des Schusters Tychios

erregt, der ihn bei sich aufnimmt. In des Tychios Schusterbude trägt er vor diesem und seinen Nachbarn seine Erstlingswerke, die Ausfahrt des Amphiaraos und die Hymnen, vor und geht auf die Kritiken der Hörer ein. Doch man muß die ganze Stelle lesen: 9. κατήμενος δ᾿ ἐν τῶι σκυτείωι παρεόντων καὶ ἄλλων τήν τε ποίησιν αὐτοῖς ἐπεδείκνυτο, ᾿Αμφιάρεώ τε τὴν ἐξελασίαν τὴν ἐς Θήβας καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς ἐς θεοὺς πεποιημένους αὐτῶι, καὶ περὶ τῶν λεγομένων ὑπὸ τῶν παρεόντων ἐς τὸ μέσον γνώμας ἀποφαινόμενος θωύματος ἄξιος ἐφαίνετο εἶναι τοῖς ἀκούουσι. Aus der hier geschilderten Situation geht zweierlei mit Bestimmtheit hervor, erstens daß es sich nach der Meinung des Pseudo-Herodot um Jugendwerke handelte, andererseits um Gedichte von so geringem Umfang, daß Homer sie in einer einzigen Sitzung vortragen konnte. Die ᾿Αμφιάρεω ἐξελασία kann also nicht umfangreicher gewesen sein als einer der Hymnen. Dadurch ist die Meinung Bethes, daß sie den ganzen thebanischen Krieg behandelt und sich inhaltlich mit der Thebais gedeckt habe, als unhaltbar erwiesen: entweder war sie ein kleines selbständiges Gedicht oder ein Teil der Thebais. Man wende gegen letzteres nicht ein, daß von der Thebais sonst in der Vita nicht die Rede ist. Denn wenn auch Ilias und Odyssee dort wiederholt erwähnt werden, so wird doch auch von diesen nicht gesagt, in welcher Periode seines Lebens Homer sie verfaßt hat; nur bei den kleinen Gedichten wird dies angegeben. Also, wenn die zweite Alternative zutrifft, stellt sich Pseudo-Herodot vor, daß Homer in der Schusterwerkstätte in Neon Teichos ein Stück seiner noch unvollendeten Thebais vortrug, wie Vergil vor Augustus einzelne Bücher der unfertigen Aeneis. Ebenso gut hätte er ihn einen Teil der Ilias, z. B. die Patrokleia, vortragen lassen können. Aber er wollte wohl andeuten, daß die Thebais älter sei als die Ilias. Diese Lösung[110]), die schon, wenn auch mit anderer Begründung und mancher Abweichung im einzelnen, Eduard Hiller (Rhein. Mus. XLII, 1887, S. 341 f.) vorgeschlagen hat, scheint mir einfacher und mehr im Einklang mit der Erzählung Pseudo-Herodots als die ihr im übrigen sehr nahestehende Welckers, daß ᾿Αμφιάρεω ἐξελασία ein Nebentitel der Thebais gewesen sei.

Aber auch die andere Alternative, daß die ᾿Αμφιάρεω ἐξελασία ein besonderes kleines Gedicht war, ist ernstlich in Betracht zu ziehen. Antigonos von Karystos zitiert im Wunderbuch 25 als homerisch die Verse:

πουλύποδος ὥς, τέκνον, ἔχων ἐν στήθεσι θυμόν,
τοῖσιν ἐφαρμόζειν,

Klearch im zweiten Buch seiner Sprichwörter (bei Athen. VII 317 A) dieselben vollständig und mit einer wichtigen Variante, die lehrt, daß Amphiaraos diese Worte an seinen Sohn Amphilochos richtete:

πουλύποδός μοι, τέκνον, ἔχων νόον, Ἀμφίλοχ᾿ ἥρως,
τοῖσιν ἐφαρμόζου, τῶν κεν ⟨κατὰ⟩ δῆμον ἵκηαι.

Daß Theognis V. 215 f.

πουλύπου ὀργὴν ἴσχε πολυπλόκου, ὃς περὶ πέτρηι,
τῆι προσομιλήσηι, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη

diese Stelle nachahmt, bemerkt schon Athenaios. Dieselbe Stelle hat dann ein von Athenaios XII 513 C zitierter Lyriker, nach Bergks allgemein angenommener Meinung Pindar, wieder als Worte des Amphiaraos an Amphilochos verwandt, also auch die Situation jenem homerischen Epos entnommen (fr. 43 Schr.): τοιοῦτός ἐστιν καὶ ὁ παραινῶν Ἀμφιλόχωι τῶι παιδί·

ὦ τέκνον,
ποντίου θηρὸς πετραίου χρωτὶ μάλιστα νόον
προσφέρων πάσαις πολίεσσιν ὁμίλει·
τῶι παρεόντι δ᾿ ἐπαινήσαις ἑκὼν
ἄλλοτ᾿ ἀλλοῖα φρόνει,

und da nun dieser letzte Gedanke in einem bei Zenobios I 24 und Diogenian I 23 überlieferten Hexameter

ἄλλοτε δ᾿ ἀλλοῖος τελέθειν καὶ χώρηι ἕπεσθαι

wiederkehrt, so hat Bergk diesen sehr scharfsinnig an die beiden bei Athenaios überlieferten Verse angeschlossen[111]). Also ein homerisches von Theognis und Pindar benutztes Gedicht, in dem Amphiaraos seinem Sohne Amphilochos gute Lehren gibt. Ist da der Gedanke an die Ἀμφιάρεω ἐξελασία nicht eigentlich von selbst gegeben[112])? Boeckh ist der erste, der ihn angebahnt hat, Pind. II 2, p. 647 ff., fr. 68: *praeclarae aliquot cohortationes Dorio metro scriptae inter Pindari fragmenta supersunt: manifeste omnes*[113]) *ex eo carmine, quod Amphiarai Amphilocho filio data praecepta continebat, similes, opinor, priscis* Χείρωνος ὑποθήκαις. Hierauf nimmt Lobeck, den Bethe a. a. O. S. 56 A. 16 irrtümlich als den Vater des Gedankens bezeichnet, Aglaoph. p. 382: *ignotus*

poeta in Amphiarai Ὑποθήκαις Bezug. Bergk aber gebührt das Verdienst, zuerst auf die Ἀμφιαράου ἐξελασία hingewiesen zu haben[114]). Welcker, der Boeckhs Ansicht nicht ganz korrekt wiedergibt (Ep. Cycl. II 324 A. 8), wollte die Verse der Thebais, die ja für ihn mit der Ἀμφιάρεω ἐξελασία identisch ist, zuteilen und wandte gegen Bergks Lehrbuch-Hypothese, die im Grund auch die Boeckhs ist, ein, daß »in einem schicksalsvollen Moment« Lehrsprüche allgemeinen Inhalts nicht am Platze seien. Auch Bethe bezeichnet die Hypothese, daß es sich um ein Lehrbuch handle, als unwahrscheinlich, will aber die Verse für seine Ἀμφιάρεω ἐξελασία in Anspruch nehmen, in der das Rachegebot gefehlt haben soll; denn wenn Eriphyle von ihrem Entscheidungsrecht zum Verderben ihres Gatten Gebrauch macht, so soll das nach Bethe kein Verrat an ihrem Gatten gewesen sein, der den Muttermord rechtfertige. Indem wir diese mindestens sehr diskutable Anschauung auf sich beruhen lassen[115]), wollen wir zunächst zugeben, daß Bergk den paraenetischen Charakter des präsumptiven Gedichts vielleicht zu einseitig betont hat. Der Verrat der Eriphyle, das Rachegebot des Amphiaraos müßten wohl darin gestanden haben, überhaupt müßte es eine epische Handlung bis zur Abfahrt des Helden enthalten haben. Aber das schließt nicht aus, daß die Ermahnungen an Amphilochos einen breiten Raum einnehmen und dem Epyllion in der Tat den Charakter eines Lehrgedichts geben konnten. Und der Umstand, daß diese Mahnungen gerade an Amphilochos gerichtet sind, läßt vielleicht noch etwas weiteres für den Aufbau vermuten. Alkmaion, dem als ältestem die Pflicht der Blutrache an der eigenen Mutter obliegt, ist den Erinyen verfallen; das weiß Amphiaraos, weiß es nicht bloß durch seine Sehergabe. Ihm legt dieser nur die Rache ans Herz. Die Hoffnung der Fortdauer des Geschlechts beruht auf Amphilochos, und diesem gibt daher der Vater die Lehren allgemeiner Lebensweisheit. Daß nun in diesem supponierten Gedicht auch die Geschichte von Adrasts Zwist und Versöhnung mit Amphiaraos erzählt gewesen sein sollte, ist zwar nicht absolut ausgeschlossen, aber nicht gerade wahrscheinlich. Wer sich für diese Alternative entscheiden und auf jene schwache Möglichkeit hin die Stelle in der neunten Nemeischen Ode auf die Ἀμφιάρεω ἐξελασία zurückführen will, den kann man freilich nicht widerlegen; aber ebenso wenig kann er selbst seine These beweisen.

Warum aber muß Pindar an jener Stelle gerade aus einem Epos schöpfen[116]? Weil er die Sage als völlig bekannt voraussetzt? Darum könnte er doch, wie so oft, einen älteren Lyriker oder die Lokalsage benutzen. Ja, wenn ich behaupten wollte, daß erst Kleisthenes den Adrast, der auch nach dem Schiffskatalog B 512 zuerst in Sikyon König ist (s. S. 142 f. und A. 102 zu S. 214), mit tendenziöser Fälschung der Tradition aus Argos habe kommen lassen, so würde das auch Bethe schwerlich widerlegen können[117]. Aber eine Instanz gibt es allerdings, die auf epischen Ursprung hinzudeuten scheint. In der Erzählung am Schluß des Scholions Nem. IX. 30, die uns schon so gute Dienste getan hat, während sie von Bethe so geringschätzig behandelt wird, stößt man plötzlich auf den bereits oben S. 206 durch Sperrung hervorgehobenen Schluß eines Hexameters μέγ᾽ ἔρισμα μετ᾽ ἀμφοτέροισι γένηται, der, wie bereits Boeckh erkannt hat, wörtlich so Ilias Δ 37 in einer Rede des Zeus an Hera vorkommt. Dort handelt es sich um einen befürchteten Zwist des Götterpaares, in dem Scholion um die Eventualität eines erneuten Zwistes zwischen Adrast und Amphiaraos. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß der Scholiast nicht die Ilias zitieren will, sondern ein Epos, dessen Verfasser jene Iliasstelle verwertet hat. Solche wörtliche Anführungen aus Gedichten sind bekanntlich in der mythographischen Literatur nicht selten. Rudolf Goedel hat sie in seiner oft zitierten Dissertation: *De poetarum apud mythographos memoria* gesammelt, wobei ihm jedoch unsere Stelle entgangen ist. Wer diese Arbeit durchblättert, sieht, daß solche Zitate stets der benutzten Hauptquelle oder einer der benutzten Hauptquellen entnommen, nie aber verwandt sind, um mit Belesenheit zu prunken. Also geht auch dieser Teil des Pindarscholions ganz oder zum größten Teil auf ein Epos zurück. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß das Thema dieses Epos der Zug der Sieben gewesen, daß es, wie Welcker meint, die Thebais, wie Bethe meint, die Ἀμφιάρεω ἐξελασία sei, die beide aus den vorherentwickelten Gründen ausgeschlossen sind. Nur vom Zwist zwischen Amphiaraos und Adrast muß in diesem Epos die Rede gewesen sein; vielleicht auch von den Geschlechtern der Proitiden, Melampodiden und Biantiden, mit deren Stammbaum der betreffende Teil des Scholions beginnt (s. Anm. 41 zu S. 135). Da liegt es am nächsten, an ein genealogisches Epos zu denken, und unter diesen können vor allen zwei in Frage kommen, das erste Buch

von Hesiods Katalogen, das bekanntlich die Genealogie der Aioliden enthielt (fr. 7 Rzach), und die Melampodie, über die zuletzt Paul Friedländer in seinen Argolica, p. 42 ff., umsichtig und ergebnisreich gehandelt hat. Feststeht, daß in ihr das Geschlecht der Melampodiden bis auf Amphilochos herabgeführt war (Strab. XIV 642, fr. 160 Rzach); also muß auch der thebanische Krieg kurz in ihr gestreift worden sein. Es ist daher sehr möglich, daß der letzte Teil des Pindarscholions im wesentlichen auf die Melampodie zurückgeht, Pindar selbst muß nach den oben (S. 214) aufgezählten Abweichungen eine andere Brechung der Sage im Auge gehabt haben.

Für die Thebais haben wir also aus Pindar nichts gewonnen, aber doch im Laufe der Untersuchung die Version der Amphiaraossage kennen gelernt, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf sie zurückgeführt werden darf, und zu der die beiden Odysseestellen gut stimmen, die also ebenso wie die auf Tydeus bezüglichen Stellen der Ilias für die Rekonstruktion der Thebais mit einer gewissen Zuversicht verwandt werden können, wenn auch der Gedanke, daß die Verse vom Verfasser der Thebais selbst herrühren könnten, schon durch die Jugend der Abschnitte, in denen wir sie lesen, ausgeschlossen ist.

Damit ist das, was die Ilias und Odyssee für die homerische Thebais lehren können, erschöpft; aber für Amphiaraos kommt noch ein wichtiges Motiv aus den Bildwerken hinzu. Ergrimmt über den Verrat will Amphiaraos Eriphyle töten. So beschreibt Pausanias die Szene am Kypseloskasten V 17, 7: ἑξῆς δὲ Ἀμφιαράου τε ἡ οἰκία πεποίηται καὶ Ἀμφίλοχον φέρει νήπιον πρεσβῦτις ἥτις δή· πρὸ δὲ τῆς οἰκίας Ἐριφύλη τὸν ὅρμον ἔχουσα ἕστηκε, παρὰ δὲ αὐτὴν αἱ θυγατέρες Εὐρυδίκη καὶ Δημώνασσα, καὶ Ἀλκμαίων παῖς γυμνός .... Βάτων, δέ, ὃς ἡνιόχει[118]) τῶι Ἀμφιαράωι, τάς τε ἡνίας τῶν ἵππων καὶ τῆι χειρὶ ἔχει τῆι ἑτέραι λόγχην. Ἀμφιαράωι δὲ ὁ μὲν τῶν ποδῶν ἐπιβέβηκεν ἤδη τοῦ ἅρματος, τὸ ξίφος δὲ ἔχει γυμνὸν καὶ ἐς τὴν Ἐριφύλην ἐστὶν ἀπεστραμμένος, ἐξαγόμενός τε ὑπὸ τοῦ θυμοῦ ††† ἐκείνης ἂν ἀποσχέσθαι. Die Lücke ist beträchtlich größer, als daß sie durch Sylburgs ὡς μόλις gefüllt werden könnte. Was darin gestanden hat, lehrt der berühmte korinthische Krater in Berlin, den ich hier (S. 224 Abb. 37) nach der schönen Publikation bei Furtwängler-Reichhold mit freundlicher Erlaubnis der Bruckmannschen Verlagsbuchhandlung abbilde[119]). Wir sehen die Kinder mit erhobenen Händen den



Abb. 37. Korinthischer Krater.

Vater um Gnade für Eriphyle anflehen [120]. Also mag dagestanden haben: ἐξαγόμενός τε ὑπὸ θυμοῦ ⟨καὶ ὑπὸ τῶν παίδων μόλις πεισθείς, ὡς, εἴ γε αὐτοῦ τὸν θάνατον ὁ Ἀλκμαίων μέλλοι ἐκδικήσειν⟩, ἐκείνης ἂν ἀπέχεσθαι. Dies darf man, da es zu der bisher ermittelten Version der Thebais vorzüglich stimmt, zuversichtlich auf diese zurückführen. Und auch die Töchter Eurydike und Demonassa, von denen diese im Aigidenstamm eine Rolle spielt [121], selbstverständlich Baton, aber auch der alte Halimedes, der auf der Vase vor den Pferden sitzt und vielleicht als Pädagoge des Alkmaion, sicher nicht als Seher zu deuten ist, werden wohl in dieser vorgekommen sein.

Noch eine zweite Szene aus der Thebais war auf dem Kypseloskasten dargestellt, der Wechselmord der Brüder, Paus. V 19, 6: τῶν δὲ Οἰδίποδος παίδων

Πολυνείκει πεπτωκότι ἐς γόνυ ἔπεισιν Ἐτεοκλῆς· τοῦ δὲ Πολυνείκους ὄπισθεν ⟨γυνὴ⟩[122]) ἕστηκεν ὀδόντας τε ἔχουσα οὐδὲν ἡμερωτέρους θηρίου καί οἱ τῶν χειρῶν εἰσιν ἐπικαμπεῖς οἱ ὄνυχες· ἐπίγραμμα δὲ ἐπ' αὐτῆι εἶναί φησι Κῆρα, ὡς τὸν μὲν ὑπὸ τοῦ πεπρωμένου τὸν Πολυνείκην ἀπαχθέντα, Ἐτεοκλεῖ δὲ γενομένης καὶ σὺν τῶι δικαίωι τῆς τελευτῆς. Die letztere, sei es bewußt oder unbewußt, die Euripideische Auffassung wiedergebende Sentenz mag auf sich beruhen; dem Bildwerk ist sie gewiß imputiert und auch der Thebais sicherlich nicht konform. Aber wichtig ist, daß die Situation genau so von Euripides in den Phoinissen, nur in kunstvoller Detailarbeit auszisiliert, geschildert wird, V. 1414 ff.:

ὁμοῦ δὲ κάμψας πλευρὰ καὶ νηδὺν τάλας
σὺν αἱματηραῖς σταγόσι Πολυνείκης πίτνει.
ὁ δ', ὡς κρατῶν δὴ καὶ νενικηκὼς μάχηι,
ξίφος δικὼν ἐς γαῖαν ἐσκύλευέ νιν.

Daraus erhellt, daß der Künstler und der Dramatiker auf dieselbe Quelle zurückgehen, ohne Zweifel die Thebais; aber es erhellt auch, wie verkehrt es ist, die jüngeren Darstellungen der Szene, wie die der etruskischen Urnen[123]), mit dem Kypseloskasten in Verbindung zu bringen, wie es in Roschers Lexikon O. Wolff in dem Artikel Polyneikes III 2676 zu tun scheint[124]). Denn seit dem Erscheinen der Phoinissen sind diese für die Kunst allein maßgebend[125]). Auch die Darstellung in der Tomba François, nach Körte[126]) aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, und die entsprechende auf einem Cornetaner Sarkophag (Mus. Gregor. I tab. 96, 3) dürften, wie selbstverständlich die der römischen Sarkophage[127]), auf die Phoinissen zurückgehen. Dieselbe Szene enthielt, wie bereits mehrfach erwähnt, das Gemälde des Onasias in Plataiai, auf dem die Mutter, dort Euryganeia genannt, bei dem Wechselmord zugegen war, Paus. IX 8, 11. Wenn wir dies schon oben (S. 180 f.) auf die Thebais zurückgeführt haben, so dürfen wir jetzt darauf hinweisen, daß auch in den Phoinissen, deren Abhängigkeit von diesem Epos wir eben gerade bei dieser Szene konstatiert haben, die Mutter bei dem Tod der Söhne zugegen ist, und daß dies Stück auch zeigt, wie sich die Gefangenhaltung des Oidipus, die für die Thebais feststeht, damit in Einklang bringen läßt, daß Iokaste die ἀναγνώρισις überlebt. Wie weit die Thebais für Onasias auch im übrigen Quelle war, können wir nicht wissen. Dürfen wir auf ihn von seinem



Abb. 38. Aus dem Fries von Gjölbaschi.

Meister Polygnotos einen Schluß ziehen, so müssen wir annehmen, daß er sich nicht allzu streng an die poetische Quelle gehalten hat; die Darstellung des Kampfes der Sieben auf dem Fries von Gjölbaschi (Abb. 38), in der man nach Benndorfs Vorgang mit Recht Reminiszenzen an das Gemälde des Onasias sucht[128]), versagt gerade für die beiden Brüder vollständig. Euryganeia fehlt sicher, und ob die von Benndorf auf Eteokles und Polyneikes gedeutete Gruppe auf der dritten Platte, zwei bärtige Krieger, die in geduckter Haltung um einen Gefallenen kämpfen, wirklich die Oidipussöhne darstellt, ist mir immer mehr zweifelhaft geworden. Was soll zwischen diesen der gefallene Krieger? Sowohl für einen Künstler wie für einen Dichter wäre es ein höchst unglücklicher Gedanke, den Wechselmord der Brüder, d. h. die Er-

füllung des Vaterfluches, sich aus der Verteidigung eines Getöteten, selbst wenn dieser, wie Benndorf meint, Tydeus wäre, entwickeln zu lassen, während doch Polyneikes und Eteokles von vornherein auf dem Schlachtfeld einander suchen mußten, wie Achilleus und Hektor in der Ilias. Eher könnte man bei der zweiten Gruppe auf der zweiten Platte, wo ein bärtiger Krieger zum Schlag gegen einen ins Knie gesunkenen Gegner ausholt, der in der aufgestützten Rechten das gezückte Schwert hält, an Eteokles und Polyneikes denken. Aber der gestürzte hält das Schwert nicht so, daß er damit seinen Gegner treffen kann; dazu müßte er im weiteren Verlaufe des Kampfes seine Lage erst völlig verändern. Auch kommt dieselbe Figur noch einmal auf der Westseite (A 4) vor, gehört also zum festen Typenbestand der Arbeiter des Frieses. Und endlich ist der präsumptive Eteokles, wie Benndorf erkannt hat, dem Perikles auf dem Schilde der Parthenos nachgebildet. Dadurch wird die Deutung der Gruppe auf die feindlichen Brüder so gut wie unmöglich gemacht.

Was der Fries sonst an charakteristischen Szenen enthält, bietet gegenständlich nichts neues, formell aber muten der stürzende Kapaneus, der versinkende Amphiaraos und der auf seinem Viergespann entfliehende Adrast[129]) durchaus polygnotisch an. Neues für die Thebais gewinnen wir also aus dem Fries von Gjölbaschi nicht, und für das Gemälde des Onasias nicht allzuviel; das Bild, das ich früher von dessen Komposition entworfen habe[130]), hoffe ich unten ein wenig zu verbessern und zu ergänzen.

Ernstliche Prüfung aber verdient die Ansicht von Gustav Körte, Le urne etrusche II, p. 67, daß zwei Szenen, die sich bis jetzt nur auf etruskischen Urnen gefunden haben, auf der Thebais beruhen. Merkwürdigerweise wird diese Ansicht in der mythologischen Literatur so gut wie ignoriert; selbst Bethe erwähnt sie mit keiner Silbe. Sehr mit Unrecht; denn selbst wenn wir sie teilweise als irrig erkennen sollten, bedeutet sie doch einen ehrlichen und klugen Versuch, ein Problem zu lösen, das man lieber scharf zu formulieren suchen sollte, statt es, was freilich viel bequemer ist, tot zu schweigen, und eröffnet der Forschung einen vielversprechenden Ausblick. Auf der einen Gruppe dieser Urnen (XXIII 7. XXIV 8. 9), deren charakteristischstes Exemplar (8), das sich in der Vigna Paolozzi zu Chiusi befindet, ich hier aus Körtes schönem Werk wiederhole (Abb. 39), ist Kapaneus auf der Sturmleiter dargestellt. Über seiner linken Schulter

aber hängt seltsamer Weise der Körper eines toten oder sterbenden Jünglings. Damit vergleicht Körte die Schilderung, die Statius von Kapaneus in der oben S. 132 f. von uns in anderem Zusammenhang besprochenen Szene gibt, jener Szene, wo der sterbende Tydeus seine Feinde anfleht, ihm das Haupt des Melanippos zu bringen, und es Kapaneus gelingt, den anderen zuvorkommend, den Wunsch des Tydeus zu erfüllen. Wie Herakles den eryman-



Abb. 39. Urna Paolozzi.

thischen Eber, trägt er auf seinen Schultern den sterbenden Melanippos herbei, VIII 745 ff.:

primus abit primusque repertum
Astaciden medio Capaneus e pulvere tollit
spirantem laevaque super cervice reportat,
terga cruentatum concussi vulneris unda,
qualis ab Arcadio rediit Tirynthius antro
captivumque suem clamitantibus intulit Argis.

Die Übereinstimmung wirkt zunächst so verblüffend, daß man Körte recht zu geben geneigt sein wird, der sie durch die Gemeinsamkeit der Quelle, der Thebais, erklärt. Aber bald sieht man, daß den Sachverhalt zu verstehen nicht so einfach ist. Mögen die Urnen auf ein die Thebais illustrierendes Gemälde zurückgehen, woher aber hat Statius seine Kunde? Die Thebais

hat er doch notorisch nicht gelesen. Also schöpft er vielleicht aus einem ausführlicheren Phoinissenkommentar als dem erhaltenen? Denn daß er einen solchen benutzt haben muß, haben wir schon oben gesehen (S. 202, vgl. Anm. 76 zu S. 204). Aber wie ist es denkbar, daß dort ein solches Detail angegeben war wie das, daß Kapaneus den Melanippos gerade auf seiner linken Schulter trug? Man müßte dann schon noch weiter gehen und postulieren, daß dort geradezu die betreffenden Verse der Thebais ausgeschrieben gewesen seien. Ganz unmöglich wäre das ja nicht. Aber nun die bildliche Darstellung. Wie ist es denkbar, daß sich Kapaneus beim Erklimmen der Leiter mit dem Körper des Melanippos belastet? Ein Zusammenfassen zweier zeitlich weit auseinander liegender Momente, wie in der älteren archaischen Kunst[131]), ist ausgeschlossen; denn so hoch kann die supponierte bildliche Vorlage nicht hinaufgerückt werden. Körtes Erklärungsversuch, auf der Vorlage, die, wenn ich recht verstehe, den Tod des Tydeus dargestellt haben soll, habe Kapaneus mit dem Körper des Melanippos die Mitte eingenommen, während eine an die thebanische Mauer im Hintergrunde angelegte Leiter das Ende des Helden proleptisch angedeutet habe, was dann von den etruskischen Künstlern mißverstanden worden sei, dieser Erklärungsversuch wird ihn heute selbst kaum mehr befriedigen. Nun trägt aber Melanippos, wenn wir diese Benennung vorläufig beibehalten, auf allen drei Urnen, wie Körte in seiner Beschreibung hervorhebt, an dem lang und steif herabhängenden linken Arm noch seinen Schild. Man wird zugeben, daß dies für die von Statius geschilderte Situation so unpassend wie möglich wäre. »*Qui unum monumentum videt, nullum videt.*« Man vergleiche jetzt einmal die tav. XXIII 6 abgebildete und danach hier (Abb. 40) wiederholte Urne im Museo civico zu Chiusi. Auch hier steigt Kapaneus die Leiter empor, aber ohne jene entsetzliche Last; und oben über dem Tor sieht man mit Schild und Panzer einen thebanischen Verteidiger in weit vorgebeugter Haltung, was ich zu beachten bitte. Hinter ihm ist eine Furie mit brennender Fackel angebracht, doch wohl um anzudeuten, daß sein Tod unmittelbar bevorsteht. Denn schon zückt Kapaneus gegen ihn die Lanze. In den Leib getroffen wird er von der Zinne herabstürzen. Schaltet man die Erinnerung an die Statiusstelle für einen Augenblick aus, so muß jeder Unbefangene auf den Gedanken kommen, daß hier der Moment dargestellt ist, der der

Szene auf den drei anderen Urnen unmittelbar vorhergeht. Der präsumptive Melanippos wird, worauf seine vorgebeugte Haltung vorbereitet, auf Kapaneus herabstürzen; aber dieser riesenhafte Recke gerät durch den Aufprall des Stürzenden nicht ins Wanken, ja er schüttelt die unbequeme Last nicht einmal von der Schulter



Abb. 40. Urne im Museo civico zu Chiusi.

ab. Aufrecht, unerschüttert klimmt er weiter die Sprossen empor — da trifft ihn der Blitzstrahl des Zeus. Jedem Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung macht die bei Körte XX 9 abgebildete und danach hier Abb. 41 wiederholte Peruginer Urne ein Ende, auf der das oben besprochene grandiose Motiv aufgegeben ist und der Thebaner vor Kapaneus, zwischen Turm und Leiter, herabstürzt[132]). Die Übereinstimmung zwischen Statius und den Urnen wird durch diese Erkenntnis stark abgeschwächt, so daß es

sogar fraglich wird, ob wir den stürzenden Thebaner noch Melanippos nennen dürfen. Es ginge das nur um den Preis, daß wir eine sonst ganz unbezeugte Version statuieren, nach der nicht Amphiaraos, sondern Kapaneus den Melanippos tötet. Diese Version müßte Statius in seinem Kommentar unter Anführung der betreffenden Verse verzeichnet gefunden und mit der ebenfalls dort berichteten



Abb. 41. Urne in Perugia.

Vulgata kombiniert haben; drei Hypothesen, von denen keine der anderen an Verwegenheit etwas nachgibt. Vor allem ist die Tötung des Melanippos entweder durch Amphiaraos oder Tydeus selbst, wie oben S. 131 ff. gezeigt, ein so wesentlicher und darum so festgewurzelter Zug der Sage, daß man an die Existenz einer anderen Version ohne schwerwiegendste Zeugnisse nicht wird glauben dürfen. Am wenigsten aber darf man sie für die Thebais voraussetzen. So wird man denn die Benennung Melanippos für den

Stürzenden fallen lassen und zugeben müssen, daß die scheinbar so klare Beziehung zwischen Statius und den Urnen ein Trugbild war. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Urnen nicht doch mittelbar mit der Thebais zusammenhängen können. Dort könnte ganz gut erzählt gewesen sein, daß auf den stürmenden Kapaneus ein Thebaner herabstürzt, und daß dieser die Wucht des Sturzes aushielt. Nur wäre das ein rein poetisches Motiv und kein sagengeschichtlich irgendwie in Betracht kommendes



Abb. 42. Urne in Volterra (1 Körte).

Moment. Ferner wäre es an sich sehr wohl möglich, daß das als Vorbild angenommene Gemälde wirklich die Thebais illustrieren wollte, und daß es in der Tat das Bild des Onasias in Plataiai war. Dagegen spricht nur, daß auf dem Fries von Gjölbaschi, der doch den höheren Anspruch hat, auf Onasias zurückgeführt zu werden, Kapaneus im Sturz dargestellt ist. So wird man vielmehr eine andere bildliche Vorlage anzunehmen haben, und da liegt der Gedanke an das Tafelbild des Tauriskos, das Plinius XXXV 144 als *Polynicen regnum repetentem et Capanea* bezeichnet, außerordentlich nahe. Die Kraßheit des Motivs, die in der Tat etwas an den pergamenischen Fries erinnert, paßt besser für den

Adoptiv-Rhodier[133]), als für den Schüler Polygnots. Darum ist es aber auch wahrscheinlicher, daß der Maler dieses Motiv selbst erfunden und nicht aus der Thebais überkommen hat.

Dagegen glaube ich, daß für die zweite der oben erwähnten Szenen Körte die Zurückführung auf die Thebais geglückt ist. Sie findet sich auf den bei ihm a. a. O. tav. XXI. XXII 1—5 abgebildeten Urnen, von denen ich die zwei charakteristischsten, 1 und 4, beide in Volterra, hier wiederhole (Abb. 42. 43).

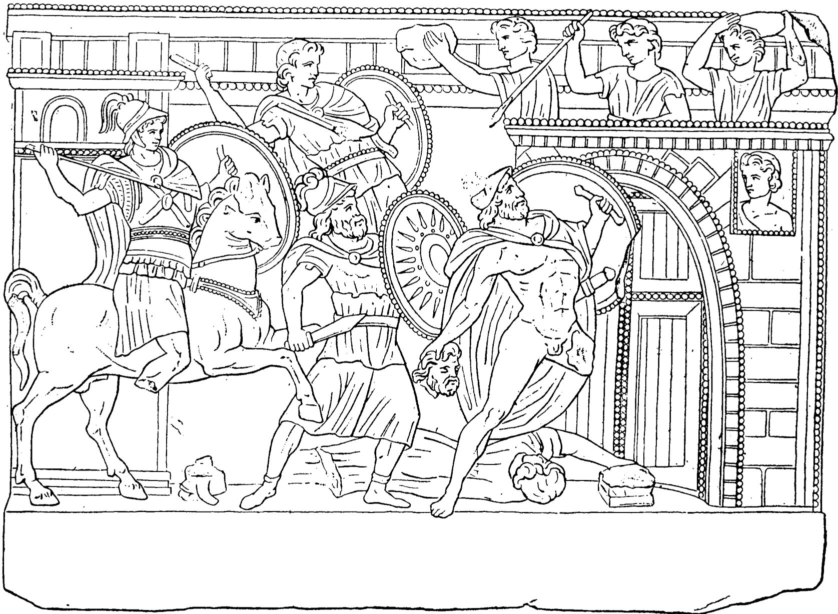


Abb. 43. Urne in Volterra (4 Körte).

Dargestellt ist, wie Parthenopaios durch einen Steinwurf von der Zinne getötet wird; den Vorgang schildert ganz ebenso Euripides Phoin. 1153 ff., wo es Periklymenos ist, der den verhängnisvollen Wurf tut:

ὁ δ᾽ Ἀρκάς, οὐκ Ἀργεῖος, Ἀταλάντης γόνος
τυφὼς πύλαισιν ὥς τις ἐμπεσὼν βοᾶι
πῦρ καὶ δικέλλας, ὡς κατασκάψων πόλιν·
ἀλλ᾽ ἔσχε μαργῶντ᾽ αὐτὸν ἐναλίου θεοῦ
Περικλύμενος παῖς λᾶαν ἐμβαλὼν κάραι
ἁμαξοπληθῆ, γεῖσ᾽ ἐπάλξεων ἄπο·
ξανθὸν δὲ κρᾶτα διεπάλυνε· καὶ ῥαφὰς

ἔρρηξεν ὀστέων, ἄρτι δ' οἰνωπὸν γένυν
καθῃμάτωσεν· οὐδ' ἀποίσεται βίον
τῆι καλλιτόξωι μητρὶ Μαινάλου κόρηι.

Zunächst würde man, da der wiederholt hervorgehobene Einfluß der Phoinissen auf die bildende Kunst gerade bei den etruskischen Urnen besonders stark ist[134]), diese Euripidesstelle für die poetische Vorlage halten, wenn nicht neben Parthenopaios ein sicher individuell zu benennender, meist bärtiger Krieger erschiene, von dem bei Euripides nicht die Rede ist. Offenbar ist er als der stärkere Recke gedacht, und Körte nennt ihn daher mit Recht Tydeus. Nun ist ausdrücklich bezeugt, daß auch in der Thebais Parthenopaios von Periklymenos getötet wurde, Pausan. IX 18, 6: τά γε ἐν Θηβαΐδι ἔπη τὰ ἐς τὴν Παρθενοπαίου τελευτὴν Περικλύμενον τὸν ἀνελόντα φησὶν εἶναι. Und hierzu kommt das Zeugnis des Aristarcheers Aristodemos in den Scholien Phoin. 1156: πρὸς ταῖς Κρηναίαις πύλαις φησὶ τὸν Παρθενοπαῖον ὑπὸ τοῦ Περικλυμένου λιθοβοληθῆναι ὁ Ἀριστόδημος, was Radtke Herm. XXXVI, 1901, S. 49 überzeugend auf ein Grabepigramm zurückführt. Hier liegt nun die Sache so klar, daß wir, die Mittelglieder der Schlußfolgerung ausnahmsweise überspringend, es gleich aussprechen können, daß sowohl Euripides[135]) wie die Urnen von der Thebais abhängig sind. Tydeus aber trägt auf den Urnen das abgehauene bärtige Haupt eines Feindes, das er den Verteidigern auf den Zinnen ins Gesicht schleudern will. Treffend erinnert Körte an Achilleus, der dem Hektor den Kopf seines Bruders Troilos entgegen wirft, wie dies z. B. die tyrrhenische Amphora in München, doch wohl nach den Kyprien, darstellt[136]) Aber auch die Ilias enthält zwei ähnliche Szenen N 204 f., wo der lokrische Aias dem Hektor das Haupt des Imbrios vor die Füße wirft:

ἧκε δέ μιν σφαιρηδὸν ἑλιξάμενος δι' ὁμίλου·
Ἕκτορι δὲ προπάροιθε ποδῶν πέσεν ἐν κονίηισιν

und Ξ 499 ff., wo Peneleos den Kopf des Ilioneus, in dessen Auge noch der tötliche Speer steckt, den Troern wie einen Mohnkopf entgegenhält:

ὁ δὲ φὴ κώδειαν ἀνασχὼν
πέφραδέ τε Τρώεσσι καὶ εὐχόμενος ἔπος ηὔδα·
'εἰπέμεναί μοι, Τρῶες, ἀγαυοῦ Ἰλιονῆος
πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ γοήμεναι ἐν μεγάροισιν.'

Aber bei einem abgeschnittenen Kopf in der Hand des Tydeus denkt jeder unwillkürlich an den des Melanippos. Gewiß hat auch Körte diesen Gedanken gehabt, ihn aber nicht ausgesprochen, weil ja erst dem sterbenden Tydeus der Kopf des Melanippos gebracht ward. Und doch gibt es einen Ausweg. Gewiß, in der Thebais war ein solches Motiv unmöglich; da muß der sterbende Tydeus das Hirn des toten Melanippos geschlürft haben. Aber ein Künstler, der den Kampf der Sieben zu malen hatte, und dabei nicht die sterbenden, sondern die gegen Theben anstürmenden zeigen wollte, konnte, auch wenn er sich im übrigen ziemlich strikte an die Thebais hielt, präsumieren, daß Tydeus den Melanippos bereits bei Beginn der Schlacht tötet, ohne selbst von ihm tötlich verwundet zu werden, und darauf das künstlerisch außerordentlich wirksame Motiv aufbauen, daß er ihn, nach dem Vorbild der Kyprien und der Ilias, das Haupt des Melanippos den thebanischen Verteidigern ins Gesicht schleudern läßt.

So komme ich zu folgendem Resultat. Die beiden Urnengruppen gehen auf das Gemälde des Onasias zurück. Dies ist um so glaublicher, als auch das Pendant dieses Bildes, Polygnots Freiermord des Odysseus, notorisch die etruskischen Urnen beeinflußt hat[137]. Onasias aber hat zwar die Thebais als poetische Quelle benutzt, sich jedoch keineswegs streng an sie gebunden, sondern den Stoff nach den Bedingungen seiner Kunst ebenso frei umgestaltet, wie es Polygnot beim Freiermord getan hat[138]. Es ist demnach gar nicht so schwer, aus den Urnen von dem kompositionellen Aufbau eine annähernde Vorstellung zu gewinnen. In der Mitte der Bildfläche der Wechselmord der Brüder in Gegenwart der Mutter, unten rechts Amphiaraos versinkend, links Adrastos auf seinem Wagen wie auf dem Fries von Gjölbaschi entfliehend, s. Abb. 39[139]. In der oberen Bildfläche rechts der stürzende Kapaneus (Urne XXII 5), links Parthenopaios, Tydeus und ein dritter Held[140], das Tor stürmend.

Damit wären wir mit den Bildwerken zu Ende, bis auf die etruskischen Gemmen, die aber nicht in Betracht kommen. Denn die mit Tydeus oder Amphiaraos, der das Haupt des Melanippos hält[141], geben weder für die Sagengeschichte noch für die Thebais etwas aus, und daß in dieser die Geschichte von Tydeus, der das Hirn seines Feindes schlürft, nicht gefehlt haben kann, wurde schon oben (S. 195) konstatiert. Die berühmte Stoschsche Gemme aber mit den sog. fünf Helden geht auf ein griechisches

Vorbild zurück, das die Gesandtschaft an Achilleus darstellte[142]; der etruskische Gemmenschneider hat aber seine Vorlage falsch verstanden und den Figuren Namen aus dem thebanischen Sagenkreise beigeschrieben.

Aber das Bild des Onasias oder, wenn man dessen hypothetische Rekonstruktion nicht gelten lassen will, die Urne mit Tydeus, Parthenopaios und ihrem dritten Gefährten leiten ganz von selbst zu einer überaus wichtigen Frage über: wie stand es in der Thebais mit den sieben Toren? Bei Aischylos wird jedes der Tore von einem der Sieben bestürmt, auf den Urnen finden wir drei Helden vor demselben Tor. Haben wir bei Aischylos oder bei Onasias die Version der Thebais zu erkennen? Ich glaube mich hier kurz fassen zu dürfen. Ich habe schon an anderer Stelle[143], meist im Anschluß an Wilamowitz, gezeigt, daß die Vorstellung von den sieben, in demselben Mauerring nebeneinander liegenden Toren nur bei einem Manne entstanden sein kann, der Theben nie gesehen hatte, also einem Ionier. Mithin gehört sie in die Thebais, und die Siebenzahl der Helden, hierin weiche ich von Wilamowitz ab, ist durch die Siebenzahl der Tore bedingt[144]. Folglich ist es Aischylos, der hier die Version der Thebais repräsentiert. Onasias mußte schon aus zwei Gründen von ihr abweichen, erstens konnte er auf seinem Bilde nicht den ganzen Mauerring, sondern nur die eine Seite der Mauer zeigen; zweitens wenn er, was überliefert ist, den Wechselmord der Brüder und, was wenigstens nach allen unseren bisherigen Erörterungen höchst wahrscheinlich ist, das Versinken des Amphiaraos dargestellt hatte, so fehlte ihm, wenn er die Sieben auf die Tore verteilen wollte, mindestens für eins der Angreifer, und auch aus diesem Grunde konnte er nicht alle Tore darstellen. Zu diesen formalen Gründen kommt aber noch ein sachlicher. Die Ionier und Homer, selbst die Athener und Aischylos, konnten von sieben nebeneinander liegenden Toren fabeln, der Platäer durfte das nicht. Er mußte das Wirkliche malen oder wenigstens zwischen Poesie und Wirklichkeit einen Kompromiß schließen. Nun haben wir aber für das Bild des Onasias, ganz unabhängig von dem topographischen Problem, zwei Tore konstatiert, ein drittes müssen wir hinter der Gruppe des kämpfenden Brüderpaares annehmen, da Euryganeia doch unmöglich aus einem der gerade bestürmten Tore herausgekommen sein kann, und drei Tore hatte nach Wilamowitz' glänzendem Nachweis das Theben, das Pausanias beschreibt,

oder ganz korrekt gesprochen, die Kadmeia. Das ist doch wohl mehr als ein zufälliges Zusammentreffen; hoffentlich bringen uns bald die vorzüglichen und erfolgreichen Ausgrabungen von Keramopullos die Bestätigung, daß Theben in der Tat nur drei Tore hatte, von denen aber das eine ein Pentapylon[145]) war.

Lassen sich die Namen der Sieben in der Thebais noch feststellen? Wilamowitz (Herm. XXVI, 1891, S. 228 ff.) hat die Aischyleischen Namen für das Epos in Anspruch genommen und der Behauptung des Pausanias II 20, 5, daß erst Aischylos die Siebenzahl aufgebracht habe, keinen Glauben beigemessen. Dieses, wie ich glaube, mit Recht. Gegen jenes sehe ich eine gewisse Schwierigkeit darin, daß zu der Aischyleischen Liste das Weihgeschenk, das die Argiver nach der Schlacht von Oinoe in Delphi aufstellten[146]), nicht ganz stimmt. Ich stelle diese beiden ältesten Zeugen, Aischylos Ἑπτά 467 und die Aufschriften jenes von Hypatodoros und Aristogeiton bald nach 459 angefertigten Weihgeschenkes einander gegenüber[147]), indem ich bei letzterem die Reihenfolge der Aufstellung durch arabische Ziffern bezeichne:

Aischylos Ἑπτά V. 375—652.	Delphisches Weihgeschenk Pausanias X 10, 3.
	(Adrastos)
I. Tydeus	1. Tydeus
II. Kapaneus	2. Kapaneus
III. Eteoklos	3. Eteoklos
IV. Hippomedon	5. Hippomedon
V. Parthenopaios Ἀρκάς	4. Polyneikes
VI. Amphiaraos	6. Amphiaraos (mit Baton)
VII. Polyneikes	7. Halitherses.

Doch bedarf meine delphische Liste zunächst eines Wortes der Rechtfertigung; die Gruppe enthielt nämlich, wie man sieht, noch zwei weitere Statuen, Baton, den Wagenlenker des Amphiaraos, und Adrastos. Nach der herrschenden Meinung gehört Adrastos, wie in Euripides' Phoinissen 120 ff. 1104 ff., zu den Sieben und ist Halitherses mit dem Halimedon auf der korinthischen Amphiaraosvase (s. S. 224) identisch. Leider habe ich mich Hermes XXV, 1890, S. 412 A. 2 verleiten lassen, meine früheren Bedenken gegen diese Hypothese fallen zu lassen. Sie waren nur zu gerechtfertigt; denn dieser Halimedon, mag er nun der Pädagoge des Alkmaion sein oder

sonst ein alter Hausgenosse, nimmt jedesfalls nicht am Feldzug teil; das lehrt, abgesehen von seinem hohen Alter, seine trauernde Haltung und sein Platz vor dem Gespann, den nach fester Typik stets der zurückbleibende einnimmt. Die Argiver haben aber nach Delphi gewiß nur die Statuen der Mitkämpfer weihen wollen, abgesehen davon, daß es auffällig wäre, wenn dem Amphiaraos zwei Begleiter gegeben wären, den übrigen kein einziger. Bei Baton rechtfertigt sich diese Ausnahme dadurch, daß er an der mystischen Entrückung seines Herrn teilnimmt und außerdem dadurch, daß er in Argos Kult genießt[148]). Aber wie will man sie bei Halitherses entschuldigen? Dazu kommt, daß Pausanias sagt: τελευταῖος δὲ Ἀλιθέρσης ἐστὶν αὐτῶν. Das beweist, daß er ihn zu den ἡγεμόνες τῶν ἐς Θήβας ὁμοῦ Πολυνείκει στρατευσάντων rechnet. Bis auf diesen Halitherses stimmt nun die Liste genau mit der des Aischylos überein, sogar auch im großen und ganzen in der Reihenfolge; nur daß Polyneikes, offenbar aus künstlerischen Gründen, genau in die Mitte gestellt ist und an seiner Statt Halitherses ans Ende. Dieser Halitherses aber ist an Stelle des Parthenopaios gesetzt. Auch hierfür ist der Grund ganz durchsichtig. Alle anderen Führer sind Argiver oder wenigstens, wie Polyneikes und Tydeus, dem argivischen Königshause nahe verschwägert. Parthenopaios aber ist Arkader[149]); die Argiver aber wollten keinen Fremdling nach Delphi weihen. Allerdings hatte schon Hekataios von Milet, der große genealogische Reformator[150]), den Parthenopaios zum Argiver gemacht und ihn sogar den Talaossöhnen angereiht, und ohne Zweifel im Anschluß an ihn hat nicht nur des Aischylos eigener Schwestersohn Philokles, sondern, was noch merkwürdiger ist, sogar der arkadische Tragiker, Aristarch von Tegea diese Version dem attischen Publikum aufgetischt[151]). Ohne Zweifel ist gegen diese beiden Kollegen der energische Protest des Euripides in den Phoinissen V. 1153 gerichtet: ὁ δ᾽ Ἀρκάς, οὐκ Ἀργεῖος Ἀταλάντης γόνος. Aber selbst wenn im Jahre 459 die Γενεαλογίαι des Hekataios im griechischen Mutterland so populär gewesen wären, wie sie es ohne Zweifel nicht waren, was hätte es den Argivern geholfen, wenn sie auf die Basis der Statue in Delphi geschrieben hätten: Παρθενοπαῖος ὁ Ταλαοῦ? Unter hundert Betrachtern würde kaum einer auf den Vatersnamen geachtet haben, alle anderen hätten, wenn sie den Namen Παρθενοπαῖος lasen, gewiß an den Sohn der arkadischen Atalante gedacht. Interessant ist aber, daß auch Aischylos die

Teilnahme dieses Arkaders am Zug der Sieben dadurch zu rechtfertigen sucht, daß er ihn in Argos aufwachsen läßt Ἑπτ. V. 547 ff.:

Παρθενοπαῖος Ἀρκάς· ὁ δὲ τοιόσδ' ἀνὴρ
μέτοικος, Ἄργει δ' ἐκτίνων καλὰς τροφάς,
πύργοις ἀπειλεῖ τοῖσδ' ἃ μὴ κραίνοι θεός,

Worte, die gegen die ebenso geschmacklosen wie frivolen Athetesen schon durch die breit ausmalende Nachahmung des Euripides in den Hiketiden V. 800 ff. geschützt werden, V. 888 ff.:

ὁ τῆς κυναγοῦ δ' ἄλλος Ἀταλάντης γόνος
Παρθενοπαῖος, εἶδος ἐξοχώτατος,
Ἀρκὰς μὲν ἦν, ἐλθὼν δ' ἐπ' Ἰνάχου ῥοὰς
παιδεύεται κατ' Ἄργος. ἐκτραφεὶς δ' ἐκεῖ
πρῶτον μέν, ὡς χρὴ τοὺς μετοικοῦντας ξένους,
λυπηρὸς οὐκ ἦν οὐδ' ἐπίφθονος πόλει
οὐδ' ἐξεριστὴς τῶν λόγων, ὅθεν βαρὺς
μάλιστ' ἂν εἴη δημότης τε καὶ ξένος,
λόχοις δ' ἐφεστὼς ὥσπερ Ἀργεῖος γεγὼς
ἤμυνε χώραι, χὠπότ' εὖ πράσσοι πόλις,
ἔχαιρε, λυπρῶς δ' ἔφερεν, εἴ τι δυστυχοῖ [152]).

Der Staat Argos aber ging noch weiter als Aischylos, indem er dem Parthenopaios den Halitherses substituierte. Woher er ihn nahm, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Es kann ein sonst nicht bezeugter, in Argos verehrter oder der argivischen Sage angehöriger Heros, es kann ein tapferer Argiver gewesen sein, der in der Thebais, wenn auch nicht gerade als Heerführer, eine Rolle spielte. Der samische Epiker Asios (bei Pausan. VII 4, 1) gibt dem Lelegerkönig Ankaios einen Sohn Halitherses, den Spiro im Pausanias-Register mit dem in Delphi verbildlichten Helden identifiziert hat. Seine Mutter Samia ist die Tochter des Flußgottes Maiandros. Das führt uns also direkt in die Heimat der Homerischen Epen, aber es fehlt die Beziehung zu Argos. Denn wenn auch der Samier Ankaios sicherlich mit dem Argonauten und kalydonischen Jäger, dem Sohn des Lykurgos, identisch ist [153]), so hilft uns das nichts; denn wir kommen dadurch statt nach Argos nach Tegea und tauschen nur einen Arkader gegen den anderen ein.

Beruht also die einzige Abweichung des delphischen Weihgeschenkes von Aischylos auf lokalpatriotischen Gründen, so scheint dadurch die Wahrscheinlichkeit, daß der Tragiker die

Liste der Thebais beibehalten hat, in hohem Grade zu wachsen, um so mehr, als auch die übrigen Zeugen fast ausnahmslos mit Aischylos übereinstimmen. Zunächst kehrt dieselbe Liste wieder bei Euripides in den Hiketiden 860—931 und bei Sophokles im Oidipus auf Kolonos 1311—1325, nur die Reihenfolge ist den dortigen Situationen entsprechend geändert. Ebenso stimmen mit Aischylos überein die Namen der Väter in der Epigonenliste Schol. Il. BT Δ 404 (406). In den Phoinissen, wo Adrastos mit zu den Sieben gezählt wird[154], ist der schattenhafte Eteoklos gestrichen V. 120—192 und V. 1104—1136. Diese Liste übernehmen Hygin fab. 70 und Diodor IV 65, 7. Apollodor III 6, 3, 3 nimmt eine Sonderstellung ein; nachdem er zunächst die Namen aus den Phoinissen gegeben, also auch Adrast mitgezählt hat, fährt er fort: τινὲς δὲ Τυδέα μὲν καὶ Πολυνείκην οὐ καταριθμοῦσι, συγκαταλέγουσι δὲ τοῖς ἑπτὰ Ἐτέοκλον καὶ Μηκιστέα. Hier waren also die beiden Interessenten ausgeschieden, aber Adrast, wie in den Phoinissen, mitgezählt. Das könnte Mythographenweisheit sein, aber durch die Erwähnung des Mekisteus wird allerdings die Hand auf die schwache Stelle der Hypothese gelegt. Denn selbst, wenn dieser Heros nicht, wie wir oben S. 135 angenommen haben, schon der Urform der Sage angehören sollte, so spricht doch für seine Berühmtheit ebenso sehr die Iliasstelle als das Zeugnis des Herodot V 67 und endlich der Umstand, daß sein Sohn Euryalos zu den Epigonen zählt und mit Diomedes und Sthenelos auch an dem Kampf gegen Troia teilnimmt[155]. Und diese Figur sollte in der Liste der Thebais gefehlt haben? Das zwingt uns doch, unsere Meinung noch einmal gründlich zu revidieren. Und in der Tat brauchen ja Sophokles und der für die Mythographen maßgebende Euripides nicht aus der Thebais, sie können auch aus Aischylos geschöpft haben, so daß als selbständiger Zeuge nur das delphische Weihgeschenk übrig bliebe. Aber ist es so undenkbar, daß die argivischen Auftraggeber, da es sich um das Denkmal eines im Bunde mit Athen erfochtenen Sieges handelte, die Heroennamen nicht aus dem Epos, sondern aus einem vor acht Jahren in Athen aufgeführten Drama entlehnten? Würde darin nicht ein feines Kompliment für die Bundesgenossen liegen? Und wirklich behauptet dies Pausanias von der zeitlich unbestimmten Gruppe in Argos (II 20, 7), wenigstens bezüglich der Siebenzahl: ἐπηκολουθήκασι γὰρ Ἀργεῖοι τῆι Αἰσχύλου ποιήσει. Es hätten nämlich, sagt er, noch viel mehr Heerführer aus Argos,

Messenien und Arkadien teilgenommen und erst Aischylos habe die Zahl auf Sieben beschränkt[156]. Leider aber gibt er die Namen dieser argivischen Statuen nicht an; waren es dieselben, deren Söhne in der benachbarten Epigonengruppe dargestellt waren, so würden wir die Liste 1. Adrast, 2. Parthenopaios, 3. Hippomedon, 4. Polyneikes, 5. Amphiaraos, 6. Tydeus und 7. Kapaneus erhalten; das wären also die Sieben aus den Euripideischen Phoinissen. Wie dort wäre Adrast mitgezählt, Eteoklos aber eliminiert, Parthenopaios aber ist jetzt als Talaossohn in Gnaden aufgenommen. Dagegen würde auch hier Mekisteus gefehlt haben, ebenso wie unter den Epigonen dessen Sohn Euryalos. Denn, wenn Pausanias am Ende hinzusetzt: παρῆν δὲ ἔτι καὶ ἐπὶ τούτων Εὐρύαλος Μηκιστέως καὶ Πολυνείκους Ἄδραστος καὶ Τιμέας, so sagt er damit klärlich, daß diese drei gleichfalls am Epigonenzug teilgenommen haben, wie die vorher erwähnten Messenier und Arkader am Zug der Väter, aber trotzdem in Argos keine Statuen hatten. Einen Ausweg gäbe es allerdings, um den Mekisteus für die argivische Gruppe zu retten. Wenn man nämlich die einleitenden Worte: ὅσοι ... πρὸς τὸ τεῖχος μαχόμενοι τὸ Θηβαίων ἐτελεύτησαν preßt, so würde Adrastos nicht mit dargestellt gewesen sein und in die so entstehende Lücke könnte Mekisteus einrücken. Aber dagegen spricht zunächst die sonstige gewiß nicht zufällige Übereinstimmung mit den Phoinissen, und dann kann doch der Heerführer hier so wenig wie in Delphi gefehlt haben. Und so scheinen, alles in allem genommen, in der Tat diese beiden argivischen Gruppen eng zusammengehört zu haben und die bei der zweiten Gruppe genannten Väter der Epigonen in der ersten dargestellt gewesen zu sein. Mekisteus war also sowohl hier wie in Delphi ausgeschaltet. Warum freilich die Argiver ihn nicht dort statt des Halitherses an Stelle des Arkaders Parthenopaios, für den ihnen offenbar die Aischyleische Legitimation damals noch nicht genügte, gesetzt haben, das ist ein Rätsel, das ich nicht zu lösen weiß. Aber die Ansprüche des Mekisteus auf die Thebais sind so fest begründet, daß sie dadurch nicht erschüttert werden können, und da mit dem delphischen Weihgeschenk das letzte scheinbar selbständige Zeugnis gefallen ist, müssen wir uns zu dem Geständnis entschließen, daß sich die Aischyleische Liste mit der der Thebais nicht decken kann.

Man könnte nun einen Augenblick daran denken, die zweite Apollodoreische Liste auf die Thebais zurückzuführen, wird aber

diesen Gedanken sofort wieder fallen lassen. Denn wenn der maßgebende Gesichtspunkt der ist, daß die einzelnen Helden an den sieben Toren angreifen, können Polyneikes und Tydeus unter den angreifenden Sieben nicht fehlen. Nur in mythographischen Listen kann dieser Gesichtspunkt außer acht gelassen werden, nicht in einem Gedicht; und so stellt sich in der Tat jene zweite Liste als ein Mythographen-Machwerk heraus, das nur ein einziges Goldkorn enthält, die Zugehörigkeit des Mekisteus zu den Sieben. Es ist nun wohl nicht zufällig, daß sich ein ähnliches Schwanken auch hinsichtlich der Zugehörigkeit seines Sohnes Euryalos zu den Epigonen beobachten läßt. Er fehlt in der neungliedrigen Liste des Iliasscholions, das die Söhne der Aischyleischen Sieben aufzählt, ebenso bei Hygin fab. 71 und in der Gruppe zu Argos, wo es die Söhne der Sieben aus den Phoinissen sind; doch zählt der Mythograph nur 7 Namen auf, d. h. er läßt den Amphilochos aus[157], der natürlich in Argos nicht fehlen konnte, daher die Gruppe 8 Statuen umfaßte. Dagegen erscheint Euryalos sowohl bei Apollodor III 7, 2, 3 als in der delphischen Epigonengruppe Paus. X 10, 2. Hier zählt umgekehrt der Mythograph den Amphilochos mit, während er in der Gruppe fehlte, die somit nur 7 Statuen umfaßte[158], die Väter aber sind beide Male die gleichen; Mekisteus gehört zu den Sieben, Eteoklos und Hippomedon sind ausgeschaltet. Daß nun die Argiver bei dieser Epigonengruppe eine andere Liste der Sieben befolgten als beim Weihgeschenk für Oinoe wäre nur auffallend, wenn beide Weihungen gleichzeitig erfolgt wären; es darf aber jetzt als feststehend gelten, daß zwischen beiden fast ein halbes Jahrhundert liegt[159], und in der Zwischenzeit hatte sich des Hekataios Genealogie, die Parthenopaios zum Argiver und Bruder des Adrast stempelt, durchgesetzt, sie war sogar auf die Bühne gebracht worden; wir begreifen jetzt noch besser die scharfe Polemik des Euripides.

Da hätten wir nun eine Liste, in der Mekisteus erscheint, dagegen Hippomedon und Eteoklos fehlen, endlich Adrast mitgezählt wird. Bethe wollte diese Liste auf seine Ἀμφιάρεω ἐξελασία zurückführen; das ist nach dem, was wir oben (S. 218 ff.) über dieses Gedicht festgestellt haben, ausgeschlossen. Aber wohl entsteht jetzt die Frage: ist dies nicht am Ende die Liste der Thebais? Dafür scheint doch recht viel zu sprechen. Wie die Argiver bei dem Weihgeschenk für Oinoe die Liste des Aischylos, bei den zwei Weihgeschenken in Argos die Liste der Euripide-

ischen Phoinissen zugrunde legten, so werden sie sich doch auch in der delphischen Epigonengruppe an eine Dichtung angeschlossen haben. Da lag das Epos am nächsten, und stammten die Namen auch vielleicht direkt aus den Ἐπίγονοι, so gaben sich doch diese selbst als Fortsetzung der Thebais — νῦν αὖθ' ὁπλοτέρων ἀνδρῶν ἀρχώμεθα Μοῦσαι — und die Liste der Sieben muß dort dieselbe gewesen sein wie in der Thebais. Auch für Apollodor ist die Zurückführung seiner Epigonenliste auf Thebais und Epigonen, da sie nicht nur mit den Tragikern, sondern auch mit jeder seiner beiden vorher mitgeteilten Listen der Sieben im Widerspruch steht, mindestens höchst wahrscheinlich. Endlich enthält die Liste Mekisteus, den wir mit aller Entschiedenheit für das Epos reklamieren müssen, und wenn Adrast mitgezählt wird, so ist das doch eigentlich das natürliche und erhält dadurch noch besondere Bedeutung, daß dasselbe in den Phoinissen der Fall ist, deren Abhängigkeit von der Thebais wir schon mehrfach konstatieren konnten. Auch läßt sich noch deutlich erkennen, warum Aischylos den Adrast nicht mitzählt. Die Komposition seines Stückes verlangte, daß nur solche Helden mitgerechnet werden, die von den thebanischen Sieben getötet werden. Bei Adrast ist das nicht der Fall, also mußte er ausscheiden.

Ist das richtig, so hat Aischylos zwar im großen und ganzen, die Liste der Thebais beibehalten, aber an Stelle von Adrast und Mekisteus Hippomedon und Eteoklos gesetzt. Hier könnte man einwenden, daß beide auch bei Apollodor in der Astakidenepisode (s. oben S. 133 f.) erscheinen, wo sie von Ismaros und Leades getötet werden. Aber in Wahrheit ist das kein Gegengrund; Aischylos kann dies Lied benutzt und damit dem Verfasser, nach unserer Annahme Bakchylides, ein Kompliment gemacht haben, umgekehrt kann aber auch der Verfasser jenes Liedes aus Aischylos geschöpft haben, und dies ist, da bei diesem die Sieger keine Astakiden sind, das wahrscheinlichere. Deshalb braucht aber Aischylos die Figuren nicht erfunden zu haben. Im Gegenteil ist das bei Hippomedon von Lerna höchst unwahrscheinlich; ja er sowohl als Eteoklos mögen sogar in der Thebais vorgekommen und erschlagen worden sein, nur nicht gerade als zwei der sieben Heerführer. Bei Adrast konnten wir den Grund der Eliminierung erkennen, bei Mekisteus ist er dunkel; wir wollen aber nicht vergessen, daß auch dem Belieben des Dichters einiger Spielraum gelassen werden muß.

Demnach würde die Liste der Sieben folgenden Entwicklungsgang durchgemacht haben.

1. Thebais und Epigonen:

   1. Ἄδραστος, 2. Ἀμφιάραος, 3 Μηκιστεύς, 4. Τυδεύς, 5. Πολυνείκης, 6. Καπανεύς, 7. Παρθενοπαῖος.

   Danach die delphische Gruppe der Epigonen und Apollodor III 7, 2, 3.

2. Aischylos:

   An Stelle von Ἄδραστος und Μηκιστεύς treten Ἱππομέδων und Ἐτέοκλος.

   Danach Sophokles, Euripides in den Hiketiden, Schol. Il. Δ 404[160]), ferner das argivische Weihgeschenk für Oinoe in Delphi, nur daß Parthenopaios mit Halitherses wechselt.

3. Euripides in den Phoinissen:

   Die Aischyleische Liste, nur daß, wie in der Thebais, Adrast mitgezählt und dafür Eteoklos gestrichen wird.

   Danach die beiden Gruppen in Argos, Apollodor III 6, 3, 3, Hygin und Diodor.

In der Liste der Thebais finden wir alle die Figuren wieder, die wir schon für die Sage im Mutterland in Anspruch genommen haben; neu sind nur Polyneikes, wie im vorigen Kapitel S. 143 ff. gezeigt, und Parthenopaios. Auch dieser ist eine echt ionische Figur, die mit Telephos aufs engste zusammengehört[161]). In der arkadischen Volkssage hatte Atalante schwerlich einen Sohn.

Wenn wir also die Siebenzahl der Angreifer mit Wilamowitz und Bethe auch für die Thebais in Anspruch nehmen, so ist damit nicht gesagt, daß auch dort, wie bei Aischylos, jedem der Sieben ein bestimmter Thebaner gegenübergestellt war oder, anders ausgedrückt, die Verteidiger der sieben Tore einzeln aufgeführt waren. Wenn Euripides in den Phoinissen den Eteokles in ähnlicher Absicht einen Rundgang tun läßt, so ist das ohne Zweifel nicht der Thebais, sondern Aischylos nachgebildet, wie die gleichzeitig an diesem geübte Kritik erkennen läßt, V. 748 ff.:

ἐλθὼν ἑπτάπυργον ἐς πόλιν
τάξω λοχαγοὺς πρὸς πύλαισιν, ὥς λέγεις,
ἴσους ἴσοισι πολεμίοισιν ἀντιθείς.
ὄνομα δ᾽ ἑκάστου διατριβὴν πολλὴν ἔχει,
ἐχθρῶν ὑπ᾽ αὐτοῖς τείχεσιν καθημένων.

Es wird dies dadurch bestätigt, daß zwei der Sieben, Parthenopaios und Amphiaraos, allerdings in verschiedenen Stadien der Schlacht, denselben Gegner haben: den Poseidonsohn Periklymenos. Daß dieser den Parthenopaios beim Sturm auf eines der Tore durch einen Steinwurf tötete, haben wir oben (S. 233 ff.) gesehen. Dann aber, als der Sturm abgeschlagen ist, die Thebaner aus den Toren herausbrechen und, dürfen wir nach dem oben S. 134 f. Bemerkten sagen, Melanippos den Tydeus, Amphiaraos den Melanippos getötet hat, verfolgt Periklymenos den Amphiaraos



Abb. 44. Lekythos aus Oropos.

und würde ihn mit dem Speer erstochen haben, wenn nicht Zeus mit dem Blitz die Erde gespalten hätte, daß sie den Seher aufnehme. Das ist freilich für die Thebais nicht direkt bezeugt, sondern aus Pindars IX. nemeischer Ode erschlossen, 24 ff.:

ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῶι παμβίαι
Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν δ' ἅμ' ἵπποις,
δουρὶ Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατὰν
θυμὸν αἰσχυνθῆμεν. ἐν γὰρ
δαιμονίοισι φόβοις φεύγοντι καὶ παῖδες θεῶν[162]).

Aber schon die letzte entschuldigende Bemerkung zeigt, daß Pindar hier auf eine bekannte Dichtung anspielt, und gewiß hat Welcker

(Ep. Cycl. II, 366) mit Recht als diese die Thebais bezeichnet, zumal wir den Vorgang auch bereits auf der vorstehend (Abb. 44) abgebildeten schwarzfigurigen Lekythos[163]) finden, wo die Adler mit Kranz und Schlange auf das Eingreifen des Zeus hindeuten. Das Motiv, daß jedem der Sieben ein Thebaner gegenüber gestellt wird, ist also des Aischylos eigenste Erfindung, die das dramaturgische Gerüste der Ἑπτά bildet. Die Namen dieser sieben Thebaner werden wir also nicht ohne weiteres auf die Thebais zurückführen dürfen, zumal eine solche Hauptperson des Epos wie Periklymenos fehlt, eine Abweichung, für die ich ebenso wenig einen Grund erkennen kann wie für die Ausschaltung des Mekisteus. Die Namen lauten: 1. Melanippos (gegen Tydeus), 2. Polyphontes (gegen Kapaneus), 3. Megareus, der Kreontide (gegen Eteoklos), 4. Hyperbios, Sohn des Oinops (gegen Hippomedon), 5. Aktor, sein Bruder (gegen Parthenopaios), 6. Lasthenes (gegen Amphiaraos) und endlich 7. Eteokles selbst. Davon gehört nur Melanippos sicher der Thebais und der ihr zugrunde liegenden älteren Sage an, aber seine Brüder, die drei anderen Astakiden, Ismaros Leades und Asphodikos, die wir aus dem von Apollodor epitomierten Epinikion kennen, fehlen; die ihnen dort zugeschriebenen Siege erringen bei Aischylos Megareus, Hyperbios und Aktor. Polyphontes ist in der jüngeren Erzählung der Ilias Δ 395, über die wir oben S. 187 ff. gehandelt haben, neben Maion Führer des λόχος. Wir haben dort schon auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, daß Aischylos die Figur von dort entlehnt hat. Wenn ihn Eteokles V. 449 f.

φερέγγυον φρούρημα προστατηρίας
Ἀρτέμιδος εὐνοίαισι σύν τ᾽ ἄλλοις θεοῖς

nennt, so soll er dadurch nicht, wie Bethe S. 88 A. 14 meint, als Liebling der Artemis bezeichnet werden. Die Artemis προστατηρία ist die Schützerin der Tore[164]). Sie soll durch ihre Gnade und im Einvernehmen mit den übrigen Göttern bewirken, daß Polyphontes ein φερέγγυον φρούρημα des ihm anvertrauten Elektrischen Tores sei. Dies ist also durchaus kein individueller Zug, der darauf deuten könnte, daß Polyphontes in der Thebais eine Rolle gespielt habe; dieselben Worte könnte Eteokles auch von den fünf anderen brauchen. Dagegen sehen die beiden Oinopssöhne nicht danach aus, als ob sie freie Erfindung wären. Eher könnte man das von Lasthenes glauben, dessen Charakterbild so gezeichnet ist, daß er seinem Gegner Amphi-

araos Ehre macht. Wie aber steht es mit Μεγαρεὺς Κρέοντος σπέρμα τοῦ σπαρτῶν γένους V. 474? Kein Zweifel, daß es der Sohn desselben Kreon ist, den wir in der Oidipodie als Reichsverweser nach des Laios Ermordung fanden (S. 168). Und dieser Kreon ist noch am Leben. Denn Eteokles hofft von Megareus, daß er (V. 479) λαφύροις δῶμα κοσμήσει πατρός. Wir werden im nächsten Kapitel bei Besprechung der thebanischen Trilogie sehen, daß es eine große Schwierigkeit macht, wenn Kreon dort zugleich als Bruder der Oidipusmutter gedacht ist. Sollte sich Aischylos solche Schwierigkeit mutwillig selbst bereitet haben und nicht vielmehr auch diese Figur aus der Thebais übernommen haben, wo Kreon zwar auch von den Sparten stammen konnte, aber nicht, wie in der Oidipodie, mit Laios und Oidipus verschwägert gewesen zu sein braucht? Allerdings scheint dieser Megareus in der Thebais getötet worden zu sein, wenn er anders derselbe ist, auf dessen κλεινὸν λάχος Sophokles in der Antigone anspielt (s. dort), und vielleicht will sich Aischylos, wie bereits Bethe vermutet hat[165]), durch die Worte 477 ἢ θανὼν τροφεῖα πληρώσει χθονί mit dieser epischen Version abfinden.

Auf eine Reihe weiterer Details, die gleichfalls auf die Thebais zurückzugehen scheinen, wie daß die Argiver an den Wagen des Adrast Andenken an ihre Lieben anbinden, hat Wilamowitz hingewiesen[166]).

Über den Ausgang des Epos hat Bethe a. a. O. S. 93 ff. so vorzüglich und im wesentlichen so überzeugend gehandelt, daß ich seine Resultate im wesentlichen nur zu rekapitulieren brauche. Adrast entkommt

εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείονι κυανοχαίτηι[167])

in zerrissenem Gewand, als ihm auf der Flucht der Wagen bricht, auf seinem göttlichen Rosse reitend, das andere — Καιρός heißt es bei Antimachos — läßt er zurück[168]). Daraus ergibt sich, daß die grandiose Szene in Pindars VI. Olympischer Ode, wo Adrast, vor den sieben Scheiterhaufen stehend, in die Worte ausbricht, V. 16 f.:

ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς
ἀμφότερον μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι,

nicht auf die Thebais zurückgehen kann[169]). Und doch bemerkt zu diesen Versen das Scholion: ὁ Ἀσκληπιάδης φησὶ ταῦτα

εἰληφέναι ἐκ τῆς κυκλικῆς Θηβαΐδος. Die Lösung dieser Aporie hat meiner Ansicht nach Wilamowitz (Isyllos 163 A. 4) gefunden, indem er die Bemerkung nur auf die Worte ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι, den αἶνος des Amphiaraos, bezog, dem er nach Γ 179 seine ursprüngliche Form ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν κρατερόν τ᾽ αἰχμητήν[170]) zurückgab. Demgegenüber bedeutet es einen Rückschritt, wenn Bethe auch die Worte ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς auf die Thebais zurückführt und sie von Adrast im Anblick des versinkenden Amphiaraos »in dem Augenblick, als er seinen Wert erst ganz erkennt«, gesprochen werden läßt. Wie matt! Und vor allem, ist es glaublich, daß das Epos ὀφθαλμός schon in diesem Sinne gebraucht hat? Meiner Ansicht nach stammt also nur der Vers

ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν κρατερόν τ᾽ αἰχμητήν

aus der Thebais. Daß es Worte des Adrast waren, läßt sich aus Pindar entnehmen; aber die Situation, in der sie bei Pindar gesprochen werden, ist nach Bethes, wie mir scheint, unwiderleglichem Beweis der Thebais fremd. Also hat Adrast dort die Worte bei anderer Gelegenheit, etwa bei seiner ἐπιπώλησις, wie sie Wilamowitz wahrscheinlich gemacht hat[171]), gesprochen. Und doch ist die Szene bei Pindar so großartig, daß man versteht, wie Wilamowitz und Schroeder an ihrem epischen Ursprung festhalten wollen. Woher stammt sie? Ich glaube, wir können das noch erkennen, müssen aber dabei teils schon früher gesagtes kurz rekapitulieren, teils etwas weiter ausholen. Daß Tydeus in thebanischer Erde begraben war, erzählte die alte Lokalsage; daß Amphiaraos vor Theben von der Erde verschlungen wurde, ist ebenso alter religiöser Glaube. Dem widersprach die Lokalsage von Eleusis, wo man die Gräber der argivischen Heerführer zeigte; das hatte zur Voraussetzung, daß die Thebaner die Bestattung verweigerten, und die Eleusinier oder Athener die Herausgabe der Leichen erzwangen und sie in ihrem Lande bestatteten. Hiergegen sträubte sich nun wieder das religiöse Gewissen der Thebaner, die, um die athenische Version zu widerlegen, vor den Toren der Kadmeia die Stätte zeigten, wo die sieben Helden verbrannt worden waren. Diese Stätte sind die wohl bezeugten Ἑπτὰ Πυραί, für die die wichtigste Stelle das leider lückenhafte und verderbte, aber doch seinem wesentlichen Inhalt nach völlig verständliche Scholion zu Pindar Ol. VI 23 ist: ὁ δὲ Ἀριστόδημός φησι τὰς Ἑπτὰ Πυρὰς ⟨εἶναι τῶν στρατιωτῶν

τῶν⟩[172]) ἀπολομένων· οὕτως καὶ +ʽΙππομέδων[173]) καὶ ʼΑρμενίδας γράφουσι· καὶ πυρὰς ποιοῦντες ἑπτὰ ἐπὶ τοῖς ʽΕρμαῖς[174]) ἐνταῦθα ὅπου καλοῦνται ʽΕπτὰ Πυραί, ἢ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ ἐπὶ Θήβαις, ἢ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ παίδων Νιόβης ἐκεῖ καυθέντων ἀπὸ τῶν ιδʹ χωρισθεισῶν τῶν συζυγιῶν[175]). Nach Pausanias IX 17, 2, der im Gegensatz zu Aristodemos die zweite Ansicht vertritt, befanden sich die Niobidengräber, also diese ʽΕπτὰ Πυραί, vor dem Proitidischen Tor[176]), wo zu seiner Zeit ein Markt lag. Der Tatbestand ist also der: diese ʽΕπτὰ Πυραί wurden von den einen auf die Niobiden, von den anderen auf die Sieben bezogen. Welche Anschauung die ältere ist, ob die Thebaner sich zur Widerlegung der Eleusinier diese Malstätten neu schufen, die dann später auch auf die Niobiden bezogen wurden, oder ob sie die sieben Scheiterhaufen der Niobiden in gleicher Absicht auf die sieben Heerführer umschrieben, läßt sich nicht entscheiden. Letzteres ist wohl wahrscheinlicher. Auf jeden Fall aber ist wichtig, daß, als diese fromme Fälschung vorgenommen wurde, die Siebenzahl schon feststand, also die Thebais bereits die mythische Anschauung des Mutterlandes beherrschte. Es ist nun ganz der Natur solcher Volkslegenden entsprechend, daß man für die sieben Heerführer auch sieben Scheiterhaufen postulierte, ohne zu bedenken, daß Amphiaraos nicht mit verbrannt sein konnte, also nur sechs nötig waren. Aber ἓξ πυραί für die ἑπτὰ ἐπὶ Θήβαις, das wollte dem naiven Bewußtsein nicht eingehen. Findet sich doch selbst bei einem Dichter wie Sophokles für diese Naivität eine Parallele. Sie steht im Prolog der Antigone. Nachdem dort erzählt ist, wie Kapaneus vom Blitz getroffen niederstürzt, fährt der Chor fort, V. 141 ff. ἑπτὰ λοχαγοὶ γὰρ ἐφʼ ἑπτὰ πύλαις ταχθέντες ἴσοι πρὸς ἴσους ἔλιπον Ζηνὶ τροπαίωι πάγχαλκα τέλη, ohne zu bedenken, daß es nach Kapaneus' Tod nur noch sechs sind. Noch freier wird mit der Siebenzahl in den Hiketiden des Euripides geschaltet, worüber Wilamowitz' Einleitung zu seiner Übersetzung nachzulesen ist. Pindar verbindet nun in der IX. nemeischen Ode, die man unbedingt heranziehen muß, um für die Parallelstelle der VI. olympischen den rechten Standpunkt zu gewinnen, die thebanische Lokalsage von den ʽΕπτὰ Πυραί mit der epischen Version von Amphiaraos' Entrückung 24 ff.

ἑπτὰ γὰρ δαίσαντο πυραὶ νεογυίους
φῶτας· ὁ δʼ ʼΑμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῶι παμβίαι
Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν δʼ ἅμʼ ἵπποις,

ohne den Widerspruch zu betonen[177]. In der wenige Jahre später[178] gedichteten VI. Olympischen Ode kommt es ihm umgekehrt gerade auf diesen Widerspruch an, V. 12 ff.:

Ἁγησία, τὶν δ᾽ αἶνος ἑτοῖμος, ὃν ἐν δίκαι
ἀπὸ γλώσσας Ἄδραστος μάντιν Οἰκλεί-
δαν ποτ᾽ ἐς Ἀμφιάρηον
φθέγξατ᾽, ἐπεὶ κατὰ γαῖ᾽ αὐ-
τόν τέ νιν καὶ φαιδίμας ἵππους ἔμαρψεν.
ἑπτὰ δ᾽ ἔπειτα πυρᾶν νεκρῶν τελεσθεισᾶν Ταλαϊονίδας
εἶπεν ἐν Θήβαισιν τοιοῦτόν τι ἔπος· ῾ποθέω
στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς
ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι᾽.

Sehr richtig hat O. Schroeder Pindars Absicht durchschaut: *Amphiarai exitum sepelientibus nescio an voluerit ignotum esse.* Die mystische Entrückung des Amphiaraos verträgt keine Augenzeugen, so wenig wie die des Oidipus auf Kolonos (s. S. 33). Und einem Toten, dessen Leiche man nicht besitzt, errichtet man wohl ein κενοτάφιον, aber keine κενοπυρά. Sieben Scheiterhaufen für seine sieben Helden hat Adrastos erbauen lassen; von allen sind die Leichen gefunden, nur die des Amphiaraos fehlt. Da spricht Adrast, als die Scheiterhaufen vollendet sind — ἑπτὰ πυρᾶν νεκρῶν τελεσθεισᾶν, man beachte den Unterschied von Nem. IX 23 ἑπτὰ γὰρ δαίσαντο πυραὶ νεογυίους φῶτας — da spricht Adrast: ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι. So hat sich Pindar für den αἶνος der Thebais eine tief ergreifende Situation geschaffen, und völlig unbegreiflich ist mir, wie man das matt finden kann. Aristarch hatte also ganz recht, wenn er schrieb (Schol. Pind. Ol. VI 23): ἰδιάζει καὶ ἐν τούτοις ὁ Πίνδαρος ὡς καὶ ἐν ἄλλοις, während Aristodemos den unseligen Einfall hatte, an die sieben λόχοι zu denken, worüber Wilamowitz in seinem Isyllos (S. 163 A. 3) mit Recht die Schale seines Spottes ausgegossen hat.

Übrigens beachte man, daß auch Pindar Adrastos nicht zu den Sieben zählte, gerade wie Aischylos, aber aus einem anderen Grunde, wie dieser. Denn einerseits stand durch die Lokallegende die Siebenzahl der Scheiterhaufen fest, andererseits durch den Mythos die Rettung des Adrast, ganz abgesehen davon, daß der Dichter diesen brauchte, um die Scheiterhaufen schichten und anzünden zu lassen.

Aus dem Gesagten folgt weiter und ist von mir bereits im vorhergehenden stillschweigend supponiert worden, daß so wenig wie die Verbrennung der Helden das Verbot der Bestattung oder die Verweigerung der Leichen in der Thebais vorgekommen sein kann. Was sollte das auch, wenn der feindliche Heerführer im zerrissenen Gewand entflohen war? Antigone mag in der Thebais, wie wir das schon oben S. 181 angenommen haben, genannt worden sein, so gut wie die von Tydeus am Brunnen getötete Ismene (S. 193), aber gewiß war sie dort noch nicht die todesmutige Schwester. Wir kommen darauf später beim Drama zurück.

Noch ein Wort über die Ἐπίγονοι. Daß sie jünger sind als die Thebais, daß die Eroberung Thebens erst in einer ganz späten Iliasstelle vorkommt, daß andere ältere Stellen sie ausschließen, haben wir bereits oben S. 188 ff. gesehen[179]). Ich kann mich daher damit begnügen[180]), die schönen Worte herzusetzen, die Wilamowitz bereits vor 20 Jahren geschrieben hat (Herm. XXVI, 1891, S. 240): »Der Epigonenzug ist ein ziemlich ärmlich erfundenes Nachspiel zur Thebais ohne jeden echten Inhalt. Die Söhne der Sieben sind freilich große Herren, aber erst als sie dies waren, und weil sie dies waren, ist ihnen der siegende Zug gegen die Besieger ihrer Väter angedichtet ... Der Ruhm der Sieben lag in der Thebais Homers, der Ruhm der Epigonen in der Ilias Homers.« In seiner am Friedrichstage 1906 gehaltenen Akademierede über die ionische Wanderung hat Wilamowitz diesen Gedanken dann noch weiter ausgeführt und vertieft. Aber freilich eröffnet sich uns damit ein anderes schwieriges Problem; wo stammen diese Heroen, diejenigen vor allem, die wirkliche Sagengestalten sind, wie Diomedes, Sthenelos, Euryalos her, und wann sind sie zu Söhnen des Tydeus, Kapaneus und Mekisteus geworden? Erst durch Homer? Nur einer der Epigonen ist schon durch die Thebais gegeben: Alkmaion; denn daß es je eine Eriphylesage ohne Alkmaions Muttermord gegeben habe, halte ich für ausgeschlossen. Doch diese Fragen greifen über die Grenzen unserer Aufgabe, mögen wir diese auch so weit stecken, wie es in diesem Kapitel geschehen mußte, hinaus, und es ist Zeit, daß wir zu Oidipus selbst zurückkehren.

VI. Kapitel.

Das Drama.

a) Die thebanische Tetralogie des Aischylos.

Im Jahre 467 führte Aischylos die Tetralogie Λάιος, Οἰδίπους, Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, Σφὶγξ σατυρική auf und gewann damit den ersten Preis[1]. Es war unseres Wissens der erste Versuch, den Mythos auf die Bühne zu bringen, ein Unternehmen von außerordentlicher Kühnheit, da die kolossalen Schwierigkeiten, die, wie im dritten Kapitel gezeigt, der Stoff der poetischen Behandlung, sogar der epischen bot, sich noch steigern mußten, wenn sich ein großer Teil der Handlung leibhaftig vor den Augen des Publikums abspielte. Um beurteilen zu können, wie weit und in welcher Weise Aischylos dieser Schwierigkeiten Herr geworden ist, müssen wir zuerst ein Bild zn gewinnen suchen, wie er den Stoff gestaltet und auf die drei Stücke verteilt hat[2]. Dabei sind wir im wesentlichen auf die Angaben in dem erhaltenen dritten Stück angewiesen, da von den beiden ersten nur wenige, wenn auch bedeutungsvolle Fragmente überliefert sind.

Wir beginnen mit der Rekonstruktion der Sagenform. Laios hat in Delphi das Orakel erhalten, zum Heile des Staates auf Nachkommenschaft zu verzichten. Das erzählt der Chor V. 745ff.:

Ἀπόλλωνος εὖτε Λάιος
βίαι τρὶς εἰπόντος ἐν
μεσομφάλοις Πυθικοῖς
χρηστηρίοις θνάισκοντα γέν-
νας ἄτερ σώιζειν πόλιν κτλ.

Also hier haben wir zum ersten Male sicher das delphische Orakel. Ob Aischylos es direkt aus delphischer Tradition entnommen oder aus einer von Delphi beeinflußten Dichtung entlehnt hat, muß dahingestellt bleiben. Jedesfalls steht bei ihm die

ganze Trilogie hindurch Apollon als das düstere Verhängnis im Hintergrund.

Wer ein Orakel befragt, hat ein Anliegen; das ist bei Laios der Wunsch nach der Erhaltung der Dynastie. Der Spruch aber enthielt die Drohung: verzichte auf Nachkommenschaft oder der Staat geht zugrunde[3]). Hiermit ist der Grundgedanke der Trilogie scharf markiert. Die Drohung der Ermordung durch den eigenen Sohn, die wir für die älteste Sagenform voraussetzen durften (s. oben S. 66), ist eliminiert und durch den Hinweis auf den drohenden Untergang des Staates ersetzt. Ein fürchterliches Dilemma, denn nicht nur um die stolze Aussicht, der Ahnherr einer Fürstenreihe zu sein, handelt es sich für Laios, sondern, wie etwa für Macbeth, um den Besitz von männlichen Nachkommen, die ihm die Totenopfer bringen werden, um die Ruhe im Grabe, christlich gesprochen, um die ewige Seligkeit[4]). Kein Wunder, daß er dreimal fragt, aber dreimal wird ihm derselbe Bescheid. Aber dennoch gehorcht er nicht, trotz des Gottes Warnung wohnt er Iokasten bei: Ἀπόλλωνος .. βίαι .. κρατηθεὶς δ' ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν. Es ist mir unbegreiflich, daß man hier den Aberwitz der Scholien, die φίλων als Genetiv eines Substantivum regens zu ἀβουλιᾶν auffassen, nachsprechen und interpretieren konnte: der üble Rat seiner Freunde, οἷς ἐκοινώσατο τὸν χρησμόν. Natürlich ist φίλος Adjektiv[5]), und die ἀβουλίαι sind die des Laios selbst. Das lehren auch die Verse 802: (Apollon) κραίνων παλαιὰς Λαίου δυσβουλίας und V. 842: βουλαὶ δ' ἄπιστοι Λαΐου διήρκεσαν. Also hat das andere Scholion recht, wenn es erklärt: ὑπὸ τῶν αὐτῶι φίλων ἡδονῶν, und doch hat es nicht ganz recht. Denn daß die Wollust die Triebfeder des Laios war, liegt in den angeführten Versen doch keineswegs. Vielmehr führen ἀβουλίαι, δυσβουλίαι darauf, daß seine Handlung das Resultat einer falschen Erwägung war, und an der dritten Stelle kann zwar ἄπιστοι auch den Ungehorsam gegen Apollon bedeuten, wie es der Scholiast auffaßt: ἐπεὶ οὐκ ἐπείσθη Ἀπόλλωνι, und wie es gleich nachher V. 876 φίλων ἄπιστοι gebraucht ist, aber ebenso gut kann es ungläubig, mißtrauisch bedeuten, wie in dem Odysseevers ξ 150, ψ 72 θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος, und diese auch von Wilamowitz vertretene Erklärung scheint mir die ungleich bessere; er mißtraut dem Orakel wie Iokaste in Sophokles' erstem Oidipus. Aber mag er nun aus Ungehorsam oder aus Unglauben handeln — psychologisch grenzt eines nahe an das andere, wird sogar das erste durch das zweite bedingt —,

jedesfalls vollzieht er die Erzeugung des Oidipus nicht im Rausch, wie bei Euripides Phoin. 21: ἡδονῆι δοὺς ἔς τε βακχείαν πεσών, sondern mit Überlegung, wodurch die Beleidigung des pythischen Gottes nur um so schwerer wird. Dieser verabscheut denn auch das gegen sein Gebot erzeugte Geschlecht V. 690: Φοίβωι στυγηθὲν πᾶν τὸ Λαΐου γένος, es ist der Hölle geweiht V. 689: κῦμα Κωκυτοῦ λαχόν, und Apollon selbst vollzieht im letzten Stücke seine Vernichtung V. 813: αὐτὸς δ' ἀναλοῖ δῆτα δύσποτμον γένος, und vorher vom Kampf am siebenten Tor V. 800:

τὰς δ' Ἑβδόμας ὁ σεμνὸς ἑβδομαγέτης[6])
ἄναξ Ἀπόλλων εἵλετ', Οἰδίπου γένει
κραίνων παλαιὰς Λαίου δυσβουλίας.

Nach allem diesem und besonders weil diese Worte aus dem dritten Stück allein nicht recht verständlich sind, wird man schließen dürfen, daß Apollon auch schon vorher nach seinem Orakelspruch in die Handlung eingegriffen hat, vielleicht bei Vertreibung des Polyneikes, aber vielleicht auch noch wiederholt, doch wird sich darüber schwerlich etwas ermitteln lassen.

Doch kehren wir zu dem Chorlied zurück, von dessen Interpretation wir ausgegangen sind. Wenn es dort weiter heißt V. 750ff.:

ἐγείνατο μὲν μόρον αὑτῶι,
πατροκτόνον Οἰδιπόδαν,

so liegt in diesen Worten keineswegs, daß Laios wußte, daß das neugeborene Kind sein Mörder werden würde — vielmehr ist das durch den Wortlaut des Orakels, wie wir eben gesehen haben, ausgeschlossen. Die Worte berichten nur die Tatsache, daß Oidipus seinen Vater erschlagen hat, und bilden zwar nicht grammatisch, aber inhaltlich die Parallele zu dem folgenden Relativsatz V. 751: ὅστε ματρὸς ἁγνὰν σπείρας ἀρούραν, ἵν' ἐτράφη ἔτλα, zur Befruchtung der Mutter, von der der Gott ebenfalls geschwiegen hatte (vgl. oben S. 68). Wenn also Laios das Kind aussetzt, so tut er es nicht aus Furcht vor seinem eigenen Tod, sondern um durch Vernichtung des eigenen Sohnes, der nun einmal geboren ist, doch vielleicht noch den Staat zu retten. Da er das Kind leibhaftig vor sich sieht, kommt ihm zum Bewußtsein, was er getan hat, und er glaubt wieder an das Orakel.

Daß aber das Kind hierdurch wirklich dem Tode preisgegeben werden sollte[7]), versteht sich hiermit von selbst, und eine Be-

stätigung dafür bietet das eine der beiden Worte, die aus dem Λάϊος zitiert werden, oder vielmehr der Zusammenhang, in dem es zitiert wird, Schol. Ven. Arist. Vesp. 289 (fr. 122 Nauck): ἐγχυτριεῖς· ἀπὸ τῶν ἐκτιθεμένων παιδίων ἐν χύτραις. διὸ καὶ Σοφοκλῆς ἀποκτεῖναι χυτρίζειν ἔλεγεν ἐν Πριάμωι καὶ Αἰσχύλος Λαΐωι καὶ Φερεκράτης. Daraus folgt, daß Oidipus in einen Topf ausgesetzt, nicht ins Meer geworfen wurde (s. S. 70 ff.). Nun haben Geist und Heiberg[8]) darauf aufmerksam gemacht, daß dieselbe Art der Aussetzung in Aristophanes' Fröschen vorkommt, und zwar da wo Aischylos den Prolog der Euripideischen Antigone (fr. 157 und 158):

Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ.
εἶτ' ἐγένετ' αὖθις ἀθλιώτατος βροτῶν

kritisiert. Doch ich muß die ganze Stelle, die ohnehin in einer Schrift über Oidipus nicht fehlen darf, hersetzen. Aischylos erwidert also V. 1183 ff. auf den ersten Vers:

μὰ τὸν Δί' οὐ δῆτ', ἀλλὰ κακοδαίμων φύσει.
ὅντινά γε πρὶν φῦναι μὲν Ἀπόλλων ἔφη
ἀποκτενεῖν τὸν πατέρα, πρὶν καὶ γεγονέναι,
πῶς οὗτος ἦν τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ;

Hierauf Euripides fortfahrend V. 1187:

εἶτ' ἐγένετ' αὖθις ἀθλιώτατος βροτῶν

und Aischylos weiter V. 1188 ff.:

μὰ τὸν Δί', οὐ δῆτ' οὐ μὲν οὖν ἐπαύσατο.
πῶς γάρ; ὅτε δὴ πρῶτον μὲν αὐτὸν γενόμενον
χειμῶνος ὄντος ἐξέθεσαν ἐν ὀστράκωι,
ἵνα μὴ 'κτραφεὶς γένοιτο τοῦ πατρὸς φονεύς·
εἶθ' ὡς Πόλυβον ἤρρησεν οἰδῶν τὼ πόδε,
ἔπειτα γραῦν ἔγημεν αὐτὸς ὢν νέος
καὶ πρός γε τούτοις τὴν ἑαυτοῦ μητέρα,
εἶτ' ἐξετύφλωσεν αὐτόν.

Daß ὄστρακον V. 1190 dasselbe ist wie die χύτρα bei Aischylos, würden wir auch ohne den Scholiasten wissen, der zu diesem Vers die oben aus dem Wespenscholion, wo Aischylos zitiert wird, gemachte Bemerkung wiederholt: τὸ δὲ ἐν ὀστράκωι, ἐπεὶ ἐν χύτραις ἐξετίθεσαν τὰ παιδία. διὸ καὶ χυτρίζειν ἔλεγον. Eine Frage aber, von prinzipieller Bedeutung für uns, ist die, ob

hier der Aristophanische Aischylos seine eigene Version wiedergibt oder eine der Euripideischen oder ob er verschiedene Versionen durcheinander mischt, was durchaus im Geiste der Komödie sein würde. Euripides hat, soviel wir wissen, dreimal die Oidipussage behandelt, in einem eigenen Stück, dem Οἰδίπους, und in den Prologen zu der Antigone und zu den Phoinissen. Die Antigone, an die sich die Kritik des Gegners zunächst halten sollte, ist als Quelle für den ersten Teil ausgeschlossen, weil dort die Schilderung erst da einsetzte, wo Oidipus glücklich war, also die Jugendgeschichte ausschloß, und mit der Periode, wo er König war oder wo er die Sphinx bewältigte, begann. Denn zu Aischylos Septem 772 ff.: τίν᾽ ἀνδρῶν γὰρ τοσόνδ᾽ ἐθαύμασαν θεοὶ καὶ ξυνέστιοι πόλεος ὁ πολύβοτός τ᾽ αἰὼν βροτῶν[9]), ὅσον τότ᾽ Οἰδίπουν τίον, τὰν ἁρπαξάνδραν κῆρ᾽ ἀφελόντα χώρας; bemerken die Scholien, daß diese Worte das Vorbild für den Anfang der Antigone seien[10]), und es ist sehr möglich, daß sich diese Bemerkung nicht bloß auf die ersten Verse, mit denen ja jener Euripidesvers nur den Gedanken, und obendrein in abgeschwächter Form, hingegen keinen einzigen Ausdruck gemein hat, sondern auf die ganze Strophe bezieht. Dann hätten wir hier sogar ein Zeugnis dafür, daß bei Euripides in den folgenden Versen die Sphinx vorkam. Denn daß der zweite von dem Aristophanischen Euripides zitierte Vers dem ersten nicht unmittelbar folgte, wenigstens nicht unmittelbar zu folgen brauchte, hat Nauck gewiß richtig gesehen. Dieser zweite Vers aber entspricht dem Gedanken nach der bei Aischylos folgenden Strophe V. 778 ff.: ἐπεὶ δ᾽ ἀρτίφρων ἐγένετο μέλεος ἀθλίων γάμων κτλ., so daß die Aischylosnachahmung in dem Prolog der Antigone in der Tat noch weiter gegangen zu sein scheint[11]). Sei dem nun wie ihm wolle, jedesfalls ist dieser Prolog als Quelle für die Erwiderung des Aischylos in den Fröschen V. 1183—1194, also für die ganze Schilderung bis auf den letzten Vers, der von der Selbstblendung handelt, ausgeschlossen. Der Οἰδίπους aber kommt für den Schluß nicht in Frage, weil in ihm Oidipus sich nicht selbst blendete[12]), sondern von den Dienern des Laios geblendet wurde (s. unten), und auch für den Anfang nicht, falls die Vermutung das richtige trifft, daß nach dem Euripideischen Stück das Oidipuskind in Meer geworfen wurde[13]).

Dagegen findet sich in dem größten Teil der Erzählung eine geradezu frappante Übereinstimmung mit den Phoinissen. Schon oben (S. 67) haben wir gelernt, daß die V. 1184 f. eine Paraphrase

von Euripides' Phoin. 1597 ff. sind, das übrige ist dem Prolog entnommen, und es entspricht die Erwähnung des Polybos und der geschwollenen Füße den Versen Phoin. 26—28, die Vermählung mit der Mutter V. 53 und endlich die Selbstblendung dem V. 61. Auch daß Iokaste boshafter Weise als γραῦς bezeichnet wird, während sie natürlich bei der Hochzeit mit ihrem Sohne im Mythos und im ersten Oidipus des Sophokles als schöne stolze Frau zu denken ist, beruht auf den zwanzig Jahre später spielenden Phoinissen, wo sie freilich als gebrochene alte Frau auftritt. Die Maske, in der sie vor fünf Jahren das Publikum gesehen hatte, überträgt der Komiker auf die junge Witwe des Laios. Der Scherz des Aristophanes besteht also darin, daß sein Aischylos bei der Kritik der Anfangsworte des Antigoneprologs seine Waffen aus einem anderen Euripideischen Prolog entlehnt, der mit der Kindheit des Oidipus anhebt, während der der Antigone mit seinem Mannesalter beginnt. Nur auf einen Vers trifft dies nicht zu, eben auf 1190. Hier ergänzt der Aristophanische Aischylos die weniger anschauliche Schilderung Phoin. 25 ff. aus seinem eigenen Stück, behält aber V. 1191 ἵνα μὴ 'κτραφεὶς γένοιτο τοῦ πατρὸς φονεύς die Euripideische Motivierung der Aussetzung, die, wie wir oben S. 253 sahen, von der seinigen verschieden ist, bei. Warum die Abweichung in diesem einen Punkt? Offenbar um die Situation noch mitleiderregender zu gestalten. Das wird sie aber nicht dadurch, daß das Oidipusknäblein ἐν ὀστράκωι ausgesetzt wird, sondern dadurch, daß dies χειμῶνος ὄντος geschieht. Der Scholiast hält dies für eine ausschmückende Erfindung des Aristophanes: τοῦτο ἔχει διασκευὴν παρ' αὐτῶι, τὸ χειμῶνος ὄντος, aber er hat auch nicht gemerkt, daß mit ἐν ὀστράκωι auf den Laios des Aischylos angespielt wird, sondern erinnert an das in Athen übliche χυτρίζειν· τὸ δὲ ἐν ὀστράκωι, ἐπεὶ ἐν χύτραις ἐξετίθεσαν τὰ παιδία. Also darf uns sein Schweigen nicht hindern, auch die Aussetzung im Winter auf Aischylos zurückzuführen, da es hierauf vor allem ankam. Wir dürfen sogar vermuten, daß Aischylos hier einen uralten Zug des Mythos bewahrt hat; denn diese Aussetzung im harten Winter erinnert an den im Winter geborenen und auf dem schneebedeckten Parnaß in seiner Wiege liegenden Dionysos[14]), der dem Jahresgott Oidipus ja eng verwandt ist (s. oben S. 46).

Ich habe diese Vermutung so ausführlich begründet, weil sich aus ihr, wenn sie zutrifft, nicht unwichtige Schlüsse auf das

ziehen lassen, was bei Aischylos weiter mit dem Oidipuskinde geschah, mindestens nach der negativen Seite hin. Es ist dann nämlich ausgeschlossen, daß das Knäblein in die Hände sikyonischer oder korinthischer Hirten kommt, sei es, daß diese es finden, wie bei Euripides, sei es, daß es einem von ihnen übergeben wird, wie bei Sophokles; denn peloponnesische Hirten haben im Winter auf dem Kithairon nichts zu suchen[15]). Wenn also Oidipus bei Aischylos in Sikyon oder Korinth aufwuchs, so müßte er auf andere Weise dorthin gelangt sein. Nun ist aber auch die Aussetzung im Meere, wie wir gesehen haben, für Aischylos ausgeschlossen. Bliebe also die oben S. 73 ff. auf Grund der nolanischen Amphora postulierte Sagenform, daß ein junger Edelmann aus Korinth oder Sikyon, Euphorbos, das Kind auf einer Wanderung findet. Aber auch von einem solchen begreift man nicht, wie er im Winter auf den Kithairon gekommen sein soll. Überdies trägt er auf jener Vase den Petasos, also den Hut, der vor der Sonne schützt, nicht den winterlichen Pilos. Somit ist auch diese Version ausgeschlossen. Nur in der Nähe wohnende Leute, Hirten die am Gebirgsabhang ihren Sitz haben, können im Winter auf den Kithairon gekommen sein. Wir schließen also: bei Aischylos wuchs Oidipus nicht in Korinth oder Sikyon, sondern in Boiotien auf, ob aber unter solchen Hirten oder an einem Königshofe (s. oben S. 77 ff.), läßt sich nicht ermitteln. Und so wissen wir auch nicht, ob er bei der Begegnung mit seinem Vater zu Wagen war und ob für den Ausbruch des Streites der Kreuzweg noch seine ursprüngliche Bedeutung hatte, oder ob er nur als rudimentärer Rest beibehalten wurde. Nur daß es der Kreuzweg von Potniai war, wissen wir (s. oben S. 82 ff.), und damit ist Delphi als Ziel der Reise wenigstens für Laios ausgeschlossen, für Oidipus wäre es an sich möglich, aber dann würde er entweder erst nach dem Vatermorde nach Delphi gelangen, was, wie oben (S. 99) gezeigt, undenkbar ist, oder er müßte seinen Plan, wie bei Euripides, aufgeben, was sich, wie gleichfalls oben gezeigt, auf keine Weise plausibel motivieren läßt. So gerne man also mit Rücksicht auf den Grundgedanken der Trilogie gerade an diesem Punkte ein Eingreifen des delphischen Gottes annehmen möchte, so ist es doch weder zu beweisen noch wahrscheinlich. Wir wissen also nicht, ob und wie der Auszug von Vater und Sohn motiviert war, doch wird bezüglich des Laios weiter unten (S. 278) eine Vermutung aufgestellt werden.

Da nun der Mord beinahe vor den Toren von Theben geschah, so ist es wahrscheinlich, daß die Leiche des Königs gefunden und in Theben bestattet wurde, wie in den älteren Sagenformen (s. oben S. 106 f.). Wohin sich Oidipus nach dem Morde wandte, wissen wir nicht. Hier klafft wieder eine große Lücke. Das nächste, was bezeugt wird, aber eines Zeugnisses gar nicht bedürfte, ist die Befreiung Thebens von der Sphinx. Ihn belohnte, so sagt der Chor Sept. V. 772 f., höchster Ruhm bei Göttern und Menschen: τὰν ἁρπαξάνδραν κῆρ' ἀφελόντα χώρας. Obgleich dieser Ausdruck auch die älteste Version, die Besiegung der Sphinx durch körperliche Kraft (S. 49 f.), meinen könnte, so ist doch die Popularität des Rätselmotivs für die Zeit des Aischylos durch die Bildwerke so verbürgt, daß man es auch für seine thebanische Trilogie unbedingt annehmen darf. Ja, das überraschende Wort, daß auch die Götter den Oidipus wegen dieser Tat bewundern, wird eigentlich nur verständlich, wenn es sich nicht um eine Leistung brutaler Gewalt, sondern höchster Geisteskraft handelt, wie ja der Vers Pindars Pyth. IV 263: γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν erkennen läßt, daß der Scharfsinn des Oidipus damals sprichwörtlich war. Dennoch ist die Bestätigung, die eine schöne Entdeckung von Quaranta und Crusius bringt[16]), sehr erwünscht. Auf einer unteritalischen Vase und einer römischen Lampe, von denen ich jene nach einer von der Direktion des Neapler National-Museums gespendeten Photographie (Abb. 45, s. S. 260) hier zum ersten Male würdig publizieren kann, diese nach der Abbildung bei Crusius gebe (Abb. 46), steht nicht Oidipus vor der Sphinx, sondern Silen und hält dem Ungeheuer einen toten Vogel hin. Höchst scharfsinnig hat Crusius die Szene aus der Parallelerzählung einer Äsopischen Fabel (55) erklärt, wo ein gottloser Mensch einen Sperling in der Hand verbirgt und nun den delphischen Gott befragt, ob er etwas lebendiges oder totes halte, indem er den Sperling totzudrücken beabsichtigt, wenn das Orakel sich für ersteres entscheidet. Während aber Apollon den Plan durchschaut und den Frevler, der Gott versuchen will, gebührend abfertigt, gelingt dem Silen sein Anschlag, wie die beiden Bildwerke zeigen. Hier ist es also die Sphinx, die das Rätsel raten soll und es nicht vermag, die Rollen sind vertauscht, wie im Turandottypus, allerdings dort erst im zweiten Teil. Es ist wirklich mehr als wahrscheinlich, daß hiermit der Inhalt der Σφίγξ σάτυροι des Aischylos nachgewiesen ist[17]). Wenn aber das zuge-



Abb. 45. Unteritalischer Krater in Neapel.

hörige Satyrspiel auf dem Rätselmotiv aufgebaut war, so muß auch in der Trilogie diese Version befolgt worden sein.

Mit sehr seltsamen Ausdrücken gedenkt das Chorlied der Vermählung mit der Mutter V. 756f.:

παράνοια συνᾶγε
νυμφίους φρενώλεις.

So schreiben die meisten Herausgeber gewiß mit Recht, obgleich die Lesart nicht ganz feststeht: παρανοίαι M, aber ι ist nachträglich hinzugefügt, παράνοια m, φρενώλης M, φρενώλεις m 1, und von den beiden Erklärungen der Scholien bezeugt die erste ἔτλη δὲ ἀγνοίαι συναγαγεῖν τοὺς γάμους ὁ τὰς φρένας βλαβείς die Lesart παρανοίαι, die zweite ἡ δὲ ἄγνοια, φησί, τὰς φρένας ἀπολλύουσα συνήγαγε die Lesung παράνοια, beide aber φρενώλης. Indessen wäre φρενώλης neben παράνοια beinahe tautologisch, und zu νυμφίους entbehrt man ungern ein Attribut. Man sieht aber weiter, daß beide Male παράνοια durch ἄγνοια erklärt und dem Dichter der Gedanke zugeschrieben wird, daß die Unkenntnis[18]) ihrer Blutsverwandtschaft den Ehebund der beiden geschlossen habe. Aber ist das wirklich die Meinung? Kann παράνοια im Sinne von ἄγνοια stehen? Belegen läßt es sich, soviel ich sehe, nicht. Und vernichtet denn eine solche Unkenntnis oder Ahnungslosigkeit den Verstand der Menschen? Das natürlichste ist doch, daß man beide Worte in ihrer eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen sucht. Dann hieße die Stelle: »Wahnsinn führte die sinnbetörten Brautleute, oder wörtlich, die ihren Verstand, ihre Besinnung verloren hatten, zusammen.« Und ist dieser Gedanke so unmöglich? Der Wahnsinn παράνοια ist

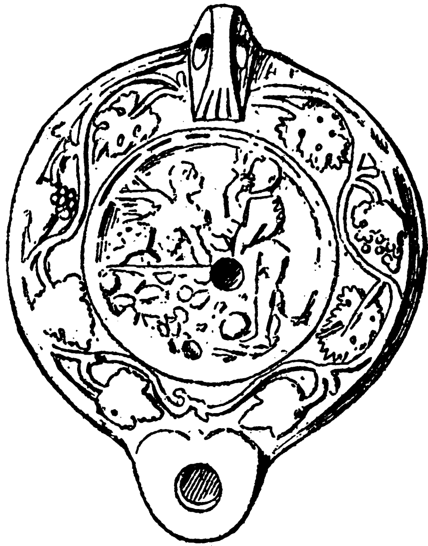


Abb. 46. Lampe aus Castelvetrano.

natürlich von der Liebesleidenschaft zu verstehen, wie der Chor im Agamemnon V. 1455 die παράνους Ἑλένα verflucht. Ist es so ganz undenkbar, daß Iokaste und Oidipus, als sie einander sehen, die stolze Königin und der plötzlich berühmt gewordene Jüngling in heißer Leidenschaft zu einander entbrennen? Auch bei der Iokaste des Sophokles scheint mir die sinnliche, wenn auch etwas beruhigte Liebe zu Oidipus unverkennbar. Dann ist es also die Liebesleidenschaft, die beiden die Besinnung raubt, und auch συνᾶγεν bekommt erst so seine rechte Bedeutung. Denn die Unkenntnis ihrer Blutsverwandtschaft ist doch kein positiver, sondern ein negativer Faktor, die Unkenntnis eines Hinderungsgrundes, durch die zwar eine Hemmung ausgeschaltet, aber keineswegs der Bund bewirkt wird.

Trifft dies aber zu, und mir scheint, es ist in den ausgeschriebenen Versen geradezu überliefert, so gewinnen wir einen weiteren Einblick in den Verlauf der Verhandlung. Denn wenn Liebesleidenschaft den Oidipus mit Iokaste zusammenbrachte, so brauchte ihre Hand nicht als Preis für die Überwältigung der Sphinx ausgesetzt zu sein, ja dies Motiv würde hier eher störend gewirkt haben. Hierzu stimmt, daß Kreon, der nach der Überlieferung diesen Preis aussetzt (s. oben S. 98), in den Ἑπτά 474 ff. in einer Weise erwähnt wird, daß er unmöglich als Bruder der Königin und frühere Reichsverweser gedacht sein kann (s. oben S. 247). Als alter Mann erscheint er, dessen Haus sein Sohn Megareus mit den Trophäen des besiegten Gegners schmücken soll. Hätte er in den früheren Stücken eine Rolle gespielt, so dürfte Eteokles so nicht sprechen. Wir konstatieren also, daß Aischylos die Reichsverweserschaft des Kreon, die, wie oben (S. 168) festgestellt ist, schon in der Oidipodie vorkam, eliminiert hat.

Über die Art, wie der Anagnorismos erfolgte, wissen wir absolut nichts, da der Chor V. 778 f. mit ἐπεὶ δ' ἀρτίφρων ἐγένετο μέλεος ἀθλίων γάμων darüber hinweggleitet. Auch ist schwerlich Gewicht darauf zu legen, daß hier nur von der Entdeckung der Blutschande, nicht der des Vatermordes die Rede ist, und auch für die Reihenfolge der beiden Entdeckungen ist kaum etwas hieraus zu erschließen. Nur das scheint sich schon aus der Ausschaltung des Kreon zu ergeben, daß die beiden Söhne damals schon erwachsen waren, wie in der Thebais (S. 180), deren Einwirkung wir von jetzt ab immer mehr konstatieren

können. Gleich auf die Entdeckung folgt die Selbstblendung V. 783 f.:

πατροφόνωι χερὶ τῶν
κρεισσοτέκνων ὀμμάτων ἐπλάγχθη,

die mit der Verfluchung der Söhne als δίδυμα κακά, im tiefsten Schmerz mit wahnsinniger Seele begangen, zusammengefaßt wird, obgleich natürlich ein längerer oder kürzerer Zeitraum dazwischen gelegen haben muß [19]). Über das Loos der Mutter und Gattin [20]) schweigt das Chorlied. Da sie aber in dem Stücke weder auftritt noch irgendwie erwähnt wird, so muß sie tot sein, und so dürfen wir wohl annehmen, daß sie sich gleich nach der Entdeckung selbst entleibt hat, wie in der Odyssee und bei Sophokles, und vermutlich wie dort durch Erhängen (s. S. 108 ff.).

Bei den Flüchen befinden wir uns ganz auf dem Boden der Thebais. Oidipus ist eingesperrt und gestörten Gemütes, V. 709. 725. 781 (vgl. oben S. 171 ff.). Aber wie schon früher (S. 169 ff.) gezeigt, nur den ersten Fluch der Thebais, daß die Söhne in Schlacht und Krieg oder, wie er es ausdrückt, mit dem Eisen ihr Erbe teilen sollen, hat Aischylos beibehalten. Die nähere Veranlassung der Verfluchung steht in den am Anfang verderbten Versen V. 785 ff.:

τέκνοις δ' ἀραίας ἐφῆκεν ἐπικότους τροφὰς
αἶαι, πικρογλώσσους ἀράς,
καί σφε σιδαρονόμωι κτλ.,

wozu die Scholien die Erklärung geben: ἐπιβλαβεῖς δὲ ἐντολὰς περὶ τροφῶν ἐφῆκεν αὐτοῖς. Also hat der Scholiast τροφᾶς gelesen, was auch die jüngeren Handschriften bieten und alle Herausgeber aufgenommen haben, und nur bis zu diesem Worte paraphrasiert er, wobei freilich unklar ist, woher er ἐντολάς hat. Sollte er statt des metrisch unmöglichen ἀραίας etwas anderes vor sich gehabt haben, oder hat er das Substantivum zu ἐπικότους, was er mit ἐπιβλαβεῖς wiedergibt, selbst ergänzt und sich dabei etwa der Thebais erinnert? Denn in dieser kommt ja in der Tat ein solcher Befehl des Oidipus vor, nur bezieht er sich nicht auf die Nahrung — denn ihm das Ehrenstück des Opfers zu senden gebot die Sitte —, sondern auf den Becher des Laios, also auf das Service. Sei dem wie ihm wolle, jedesfalls hätte Aischylos, wenn er τροφᾶς schrieb, die Episode der Thebais im Auge [21]) gehabt, wo Eteokles und Polyneikes dem Vater den Hüft-

knochen statt des Schulterstückes schicken, worauf dieser den zweiten entsetzlicheren Fluch, Brudermord im Zweikampf, über sie ausspricht. Der Tragiker hätte dann vom ersten Fluch der Thebais den Inhalt, vom zweiten das Motiv beibehalten und beide miteinander verknüpft, was gewiß denkbar ist. Aber ἀραίας muß, wie bereits bemerkt, aus metrischen Gründen für verderbt gelten und ist von Francken, dem Sidgwick sich anschließt, in ἀγρίας geändert worden[22]. Nun ist aber doch ein Hüftknochen immerhin nichts so schlechtes, daß man es eine Speise für Wilde nennen könnte. Weiter ist ἀραίας mit dem ἀρτίφρων der Strophe V. 778 durch den gleichen Anlaut verbunden, und wo solche Parechese vorliegt, ist es nach den Beobachtungen von William Kühn[23] nicht statthaft, sie durch Konjektur zu entfernen. Es wird also ein dreisilbiges, mit αρ anlautendes Wort verlangt. Ich zweifele daher nicht, daß die glänzende Konjektur von Wilamowitz[24] ἀρχαίας das richtige trifft. Nur frage ich mich, ob man nicht einen Schritt weiter gehen sollte. Ich bestreite natürlich nicht, daß Aischylos mit ἀρχαίας τροφᾶς den *pristinus cibus* des Oidipus, also das Schulterstück bezeichnen konnte, aber etwas gezwungen ist es doch, und in den Choephoren V. 281 ἀρχαία φύσις hat das Wort doch etwas andere Nuance. Aber ich nehme auch an τροφή Anstoß, weil es hier nicht die tägliche Nahrung, den Unterhalt, sondern das Ehrenstück bei einem Opferfeste bezeichnen soll, und möchte daher zur Erwägung geben, ob man nicht τρυφᾶς schreiben sollte. Die ἀρχαία τρυφή, womit sich ἀρχαῖον γάνος Agam. 579, ἀρχαιόπλουτος ebenda 1043 vergleichen läßt, wären natürlich der silberne Tisch des Kadmos und der goldene Becher des Laios, diese Gegenstände des höchsten Luxus, die Polyneikes trotz des Verbots seinem blinden, gefangenen, halb wahnsinnigen Vater vorsetzt, der, darüber ergrimmt, seine Söhne verflucht (ἀρχαίας . . . . . ἐπικότους τρυφᾶς πικρογλώσσους ἀράς), und so würde dann bei Aischylos auch die Motivierung dieses Fluches dieselbe geblieben sein wie in der Thebais.

In der Art aber, wie sich nun Aischylos mit dem zweiten Fluche[25] abfindet, offenbart sich seine ganze dichterische und sittliche Größe. Bei ihm ist der Wechselmord der Brüder nicht die Erfüllung eines väterlichen Fluches, sondern das Werk des Eteokles. Von diesem wird er mit planvoller Absicht herbeigeführt, damit das gegen den Willen des Phoibos erzeugte, von diesem verabscheute, den übrigen Göttern gleichgültige Ge-

schlecht zugrunde gehe, der Staat aber gerettet werde. Aus dem sittlichen Konflikt, in dem sein Großvater unterlegen ist, geht Eteokles als Sieger hervor, indem er nicht nur den verhaßten Bruder tötet, sondern auch sich selbst opfert, ein echter Heros der Vaterlandsliebe. Freilich ist auch so der Wechselmord eine Konsequenz des Fluches, der den Kampf und Streit zwischen den Brüdern heraufbeschworen hat, aber keine unbedingt notwendige, sondern von Eteokles heraufbeschworene. Nur die Stadt soll von den Folgen des Fluches verschont bleiben. So lautet denn sein Gebet am Ende des Prologs nach der Meldung des Boten, V. 69 f.:

ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί,
Ἀρά τ' Ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγαστενής,
μή μοι πόλιν γε πρυμνόθεν πανώλεθρον
ἐκθαμνίσητε δηιάλωτον, Ἑλλάδος
φθόγγον χέουσαν, καὶ δόμους ἐφεστίους,

wo das γε nach πόλιν von großer Kraft ist; darin liegt der hier noch nicht ausgesprochene Gedanke, mag auch unser Geschlecht zugrunde gehen. Wundervoll ist nun, wie in dem Kommos, durch die beschwichtigenden Reden der Frauen in immer größere Leidenschaft versetzt, Eteokles seine Absicht und seine Motive allmählich enthüllt. Zunächst hat er dem Boten nur gesagt, daß er sich seinem Bruder in der Schlacht stellen wolle, V. 673 ff.:

ἄρχοντι τ' ἄρχων καὶ κασιγνήτωι κάσις,
ἐχθρὸς σὺν ἐχθρῶι στήσομαι,

und da er vorher versichert hat, daß Dike dem Polyneikes nicht beistehen werde und daß er im Vertrauen hierauf in den Kampf gehe — V. 672 f. τούτοις πεποιθὼς εἶμι καὶ ξυστήσομαι αὐτός —, so muß der Hörer annehmen, daß er auf Sieg hoffe und nicht fürchte, zu fallen. Aber dem Chor tritt sogleich der Gedanke, daß beide Brüder im Wechselmord fallen könnten, ein ewig bleibendes, unsühnbares Miasma, beängstigend vor die Seele, V. 681 f.:

ἀνδροῖν δ' ὁμαίμοιν θάνατος ὧδ' αὐτοκτόνος,
οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος.

Eteokles antwortet zunächst nur mit dem Hinweis auf die Gebote der Ehre, V. 683 ff.:

εἴπερ κακὸν φέροι τις αἰσχύνης ἄτερ [26],
ἔστω· μόνον γὰρ κέρδος ἐν τεθνηκόσιν·
κακῶν δὲ καἰσχρῶν οὔτιν' εὔκλειαν ἐρεῖς.

»Wenn ich sterben soll ohne Schande, mit Ruhm sterben soll, so sei es«. Er nimmt also aus dem, was der Chor gesagt hat, nur die Möglichkeit des eigenen Todes heraus, auf den Wechselmord geht er noch nicht ein. Erst als der Chor von einer θυμοπληθὴς δορίμαργος ἄτα, einem κακὸς ἔρως spricht, ruft er: »Ja, unser ganzes Geschlecht soll zugrunde gehen, es ist dem Phoibos verhaßt, und der Gott selbst beschleunigt die Vernichtung«, V. 672 ff.:

ἐπεὶ τὸ πρᾶγμα κάρτ' ἐπισπέρχει θεός,
ἴτω κατ' οὖρον κῦμα Κωκυτοῦ λαχὸν
Φοίβωι στυγηθὲν πᾶν τὸ Λαΐου γένος.

Aber das klingt nur wie der Verzweiflungsschrei eines mit seiner ganzen Sippe der Vernichtung Verfallenen. Daß dieser Untergang des Laiosgeschlechtes dem Staate die Rettung bringen wird, sagt er hier noch nicht. Erst im folgenden spricht er von einem κέρδος — natürlich nicht von seinem eigenen, wie vorher V. 684, sondern von dem κέρδος des Staates, V. 695 f.:

φίλου γὰρ ἐχθρά μοι πατρὸς μέλαιν' ἀρὰ[27])
ξηροῖς ἀκλαύτοις ὄμμασιν προσιζάνει,
λέγουσα κέρδος πρότερον ὑστέρου μόρου.

Der Fluch des Vaters hat den Bruderkampf herbeigeführt — wie er auch vorher schon gesagt hatte, V. 655 ὤμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἀραὶ τελεσφόροι — ich will sorgen, daß aus diesem Bruderkampf ein Wechselmord wird zum Vorteil des Staates. Und endlich noch großartiger V. 703:

χάρις δ' ἀφ' ἡμῶν ὀλομένων θαυμάζεται.

Aber in gewissem Sinne beruht auch dies auf dem Fluch des Oidipus. Sie haben das väterliche Erbe mit dem Eisen geteilt, und jeder hat davon nicht mehr erhalten als das Fleckchen Erde, in dem er bestattet werden wird. So kann denn der Chor ahnungsvoll sagen, daß sich der Fluch in dieser Weise erfüllen werde, V. 726 ff.:

παιδολέτωρ δ' ἔρις ἅδ' ὀτρύνει[28]).
ξένος δὲ κλήρους ἐπινωμᾶι
Χάλυβος Σκυθῶν ἄποικος,
κτεάνων χρηματοδαίτας
πικρός, ὠμόφρον σίδαρος,
χθόνα ναίειν διαπήλας
ὁπόσαν καὶ φθιμένοισιν κατέχειν,
τῶν μεγάλων πεδίων ἀμοίρους.

So drückt es auch der Bote, der den Tod der Brüder meldet, aus, nochmals den Grundgedanken des Stückes zusammenfassend, V. 815 ff.:

τοιαῦτα χαίρειν καὶ δακρύεσθαι πάρα,
πόλιν μὲν εὖ πράσσουσαν, οἱ δ' ἐπιστάται
δισσὼ στρατηγὼ διέλαχον σφυρηλάτωι
Σκύθηι σιδήρωι κτημάτων παμπησίαν.
ἕξουσι δ' ἣν λάβωσιν ἐν ταφῆι χθόνα,
πατρὸς κατ' εὐχὰς δυσπότμους φορούμενοι.
πόλις σέσωσται, βασιλέοιν δ' ὁμοσπόροιν
πέπωκεν αἷμα γαῖ' ὑπ' ἀλλήλων φόνωι[29]).

Und in diesem Sinne ist es auch gemeint, wenn der Chor sagt V. 840 f.

ἐξέπραξεν οὐδ' ἀπεῖπεν
πατρόθεν εὐκταία φατίς

und schon vorher beim Abgehen des Eteokles die Furcht ausspricht V. 720 ff., die ὠλεσίοικος παναλαθὴς κακόμαντις πατρὸς εὐκταία Ἐρινύς möge die zornigen Flüche des geistesgestörten Oidipus erfüllen, worauf die bereits oben S. 266 ausgeschriebenen Verse folgen.

Wenn aber Eteokles durch den Wechselmord das Geschlecht des Laios von der Erde vertilgen will, so kann weder er selbst noch Polyneikes einen Sohn haben. Die Figuren des Laodamas und Thersandros sind vom Dichter eliminiert. Und weiter ist es klar, daß Eteokles als unvermählt zu denken ist; denn sonst müßte seine Gattin erwähnt werden, z. B. vom Chor, als er ihn vom Bruderkampf abhalten will, ja sie müßte sogar auftreten, mindestens am Schluß des Stückes, V. 848 ff., als die Leichen in die Orchestra getragen werden. Es scheint aber, daß diese Ehelosigkeit ein vom Dichter beabsichtigter Zug zur Charakteristik des Eteokles ist, im Gegensatz zu Polyneikes, der die Königstochter aus Argos gefreit hat. Eteokles verzichtet, eingedenk des alten Orakels und des Schicksals des Laios und wohlbekannt mit dem Haß des Apollon, von vornherein auf jede Nachkommenschaft. Daraus entwickelt sich bei ihm ein Haß gegen die Weiber überhaupt. So erklärt sich die brüske Art, mit der er den aus verängstigten Frauen bestehenden Chor anfährt, V. 181 ff.:

ὑμᾶς ἐρωτῶ, θρέμματ' οὐκ ἀνασχετά, κτλ.,

in welcher Rede er dann weiter seinen Standpunkt gegenüber dem weiblichen Geschlecht entwickelt, V. 187 ff.:

μήτ᾽ ἐν κακοῖσι μήτ᾽ ἐν εὐεστοῖ φίλῃι
ξύνοικος εἴην τῶι γυναικείωι γένει·
κρατοῦσα μὲν γὰρ οὐχ ὁμιλητὸν θράσος,
δείσασα δ᾽ οἴκωι καὶ πόλει πλέον κακόν [30]),

um seine weiberfeindliche Betrachtung mit dem im Mediceus fehlenden, viel besprochenen Verse 195 zu schließen:

τοιαῦτά τἂν γυναιξὶ συνναίων ἔχοις.

Aber mit Laodamas und Thersandros ist auch der Zug der Epigonen eliminiert, und dem Beispiel des Aischylos ist sowohl Sophokles als Euripides gefolgt. Denn die Handlung der Phoinissen und der beiden Antigonen ist undenkbar, wenn Eteokles einen Sohn hat und der Zug der Epigonen bevorsteht. Das konnten also die Dichter wagen, obgleich das Epos von den Epigonen zur Schullektüre gehörte [31]) und alle drei Dichter Stoffe aus dem Kreise der Epigonen behandelt hatten. Und doch enthalten die Sieben eine Anspielung auf den drohenden Untergang der jetzt geretteten Stadt. Nach dem Abgang des Boten fragt sich der Chor zweifelnd, ob er die Rettung der Stadt bejubeln oder den Tod der Königssöhne beweinen soll, und fährt dann fort V. 832 f.:

ὦ μέλαινα καὶ τελεία
γένεος Οἰδίπου τ᾽ Ἀρά.

Damit ruft er die beiden dämonischen Gewalten an, die über der Handlung der Trilogie walten, die γένεος ἀρά [32]), das ist der Fluch des Geschlechts, der durch die aus Ungläubigkeit entsprungene Handlung des Laios heraufbeschworen ist, und der Fluch, den Oidipus über seine Söhne ausgesprochen hat. Beide haben sich erfüllt, wie das am Anfang der Antistrophe, wo sie in umgekehrter Ordnung genannt werden (warum, werden wir gleich sehen), ausgeführt wird, V. 840 ff.:

ἐξέπραξεν οὐδ᾽ ἀπεῖπεν
πατρόθεν εὐκταία φάτις·
βουλαὶ δ᾽ ἄπιστοι Λαΐου διήρκεσαν.
μέριμνα δ᾽ ἀμφὶ πτόλιν·
θέσφατ᾽ οὐκ ἀμβλύνεται,

und noch bestimmter V. 902 ff.

μένει
κτέανά γ᾽ ἐπιγόνοις[33])
δι᾽ ὧν αἰνομόροις,
δι᾽ ὧν νεῖκος ἔβα
καὶ θανάτου τέλος.

Also war die Selbstaufopferung des Eteokles vergeblich? Die Stadt ist nur dies eine Mal gerettet, aber künftig droht ihr doch der Untergang? Den Nachkommen bleibt das Erbe, durch das den Brüdern Streit und tötliches Ende kam? So melden es die Orakelsprüche, die nicht stumpf werden. Welche Orakelsprüche? Wilamowitz[34]) nimmt an, daß »in dem ersten Drama Laios ein Orakel enthalten sei, das die Geschicke Thebens ins Auge faßte, den Fall der Stadt im Epigonenkriege«. Aber ich meine, von einem solchen Orakel hätte doch gerade in unserem Stücke auch sonst die Rede sein müssen. Und neben jenem ersten und, wie ich glaube, einzigen Orakel, das Laios erhielt und in dem mit dem Untergang der Stadt gedroht war, wenn Laios einen Sohn erzeugte, wäre es nur eine Doublette gewesen. Wie sollte es auch gelautet haben? Nur allgemein? Da du nicht gefolgt hast, wird die Stadt untergehen? Das wußte Laios doch längst. Oder mit näherer Zeitangabe, unter deinem Urenkel wird die Stadt erobert und zerstört werden? Nun, dann brauchten Eteokles und die Seinen vor den Sieben keine Furcht zu haben. Es kann also mit den θέσφατα, die nicht stumpf werden, nur jenes bekannte dem Laios gegebene Orakel gemeint sein. Und wenn man genauer nachdenkt, wird man finden, daß alles das, worüber wir uns eben gewundert haben, ganz in der Ordnung ist und gar nicht anders sein kann. Eteokles will die Stadt retten, indem er das wider das Gebot des Orakels erzeugte Geschlecht vernichtet. Dasselbe hatte schon Laios versucht, indem er das Oidipuskind aussetzte. Aber das Orakel lautete ja: Erzeuge kein Geschlecht, sonst geht die Stadt zugrunde; daß diese gerettet werden würde, wenn jenes nun doch erzeugte Geschlecht sich selbst wieder vernichtete, davon sagt es kein Wort. Das hat nur der Menschenwitz des Laios und des Eteokles hineinzulegen versucht. Aber das Orakel läßt sich nicht drehen noch deuteln, läßt sich nicht abstumpfen. Das Geschlecht ist erzeugt, also muß die Stadt zugrunde gehen: θέσφατ᾽ οὐκ ἀμβλύνεται.

Man sieht, nicht oder nicht bloß mit Rücksicht auf die fest in der Sage wurzelnde Zerstörung Thebens, nicht als Kompromiß sind die angeführten Verse gedichtet, sondern sie entspringen der Grundidee der ganzen Trilogie. Die Söhne der feindlichen Brüder konnte Aischylos eliminieren, den künftigen Fall Thebens mußte er beibehalten, und er rechnete darauf, daß unter den Zuschauern keiner so unverständig sein und fragen würde, wer denn die Rolle der Epigonen übernehmen und es zerstören sollte.

Aber zwischen dem Fluch des Oidipus und seiner Erfüllung, die wir aus Zweckmäßigkeitsgründen gleich zusammen behandelt haben, liegen noch andere wichtige Ereignisse, die wir nun ins Auge fassen müssen. Zunächst der Tod des Oidipus. Nicht nur tritt er in den Ἑπτά nicht auf, sondern die Art, wie seiner gedacht wird, würde allein schon zur Evidenz beweisen, daß er bereits tot ist, auch wenn dies nicht V. 978 (= 992) πότνιά τ' Οἰδίπου σκιά[35]) ausdrücklich gesagt würde. Über die Art des Todes aber enthält das Stück keinerlei Andeutung, wir müssen uns vorläufig damit begnügen, dies zu konstatieren.

Ferner der Ausbruch des Zwistes zwischen den beiden Brüdern und warum Polyneikes Theben verließ. Hierüber enthalten die Reden des Boten V. 636—649 und des Eteokles V. 658—673 Andeutungen, die aber sorgfältig erwogen sein wollen, da wir a priori nicht wissen können, ob sie der Wahrheit entsprechen oder tendenziös gefärbt sind. Polyneikes droht, wie der Bote dem Eteokles meldet, V. 636 ff.:

σοὶ ξυμφέρεσθαι καὶ κτανὼν θανεῖν πέλας
ἢ ζῶντ' ἀτιμαστῆρα ζὼς ἀνδρηλατῶν[36])
φυγῆι τὸν αὐτὸν τόνδε τείσασθαι τρόπον.

Und vom Munde der Dike, die er als Schildzeichen führt, gehen die Worte aus V. 647 f.:

κατάξω δ' ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν
ἕξει πατρώιων δωμάτων τ' ἐπιστροφάς.

Also bezeichnet sich Polyneikes als ungerecht verbannten. Hingegen sagt Eteokles V. 662 ff.:

εἰ δ' ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη[37]) παρῆν
ἔργοις ἐκείνου καὶ φρεσίν, τάχ' ἂν τόδ' ἦν,
ἀλλ' οὔτε νιν φυγόντα μητρόθεν σκότον
οὔτ' ἐν τροφαῖσιν οὔτ' ἐφηβήσαντά πω

οὔτ᾽ ἐν γενείου ξυλλογῆι τριχώματος
Δίκη προσεῖδε καὶ κατηξιώσατο·
οὐδ᾽ ἐν πατρώιας μὴν χθονὸς κακουχίαι
οἶμαί νιν αὐτῶι νῦν παραστατεῖν πέλας.

Er bezeichnet also den Polyneikes als einen Rechtsverächter vom Mutterschoß an, und darin liegt, daß er mit Recht verbannt ist. Wenn man nun auch annehmen wollte, daß Eteokles hier gehässig übertreibe, so könnte er doch unmöglich so sprechen, wenn er selbst den Vertrag mit dem Bruder gebrochen und sich einer ἀδικία schuldig gemacht hätte. Auch muß man nach dem ganzen Charakter des Eteokles, wie wir ihn eben kennen gelernt haben, voraussetzen, daß er selbst wenigstens glaubt, im Rechte zu sein. Das ist aber ausgeschlossen, wenn die Brüder einen jährlichen Wechsel in der Herrschaft vereinbart hatten und Eteokles sich, wie im Prolog der Phoinissen und bei den von ihm abhängigen Mythographen[38]), weigert, nach Ablauf seines Jahres zurückzutreten. Diese Version kann also Aischylos nicht befolgt haben. Nur die aus Hellanikos berichtete Version entspricht der in den Ἑπτά angenommenen Rechtslage, Schol. Phoin. 71 (fr. 12): Ἑλλάνικος δὲ ἱστορεῖ κατὰ συνθήκην αὐτὸν (Πολυνείκην) παραχωρῆσαι τὴν βασιλείαν Ἐτεοκλεῖ, λέγων αἵρεσιν αὐτῶι προθεῖναι τὸν Ἐτεοκλέα, εἰ βούλοιτο τὴν βασιλείαν ἔχειν ἢ τὸ μέρος τῶν χρημάτων λαβεῖν καὶ ἑτέραν πόλιν οἰκεῖν, τὸν δὲ λαβόντα τὸν χιτῶνα καὶ τὸν ὅρμον Ἁρμονίας ἀναχωρῆσαι εἰς Ἄργος κρίναντα ἀντὶ τούτων τὴν βασίλειαν [Οἰδίποδι] παραχωρῆσαι. ὧν τὸν μὲν ὅρμον Ἀφροδίτη, τὸν δὲ χιτῶνα Ἀθηνᾶ αὐτῆι ἐχαρίσατο, ἃ καὶ δέδωκε τῆι θυγατρὶ Ἀδράστου Ἀργείαι[39]). Wie Hellanikos den Ausbruch der Feindseligkeiten erzählte, ist nicht überliefert, es läßt sich aber leicht erraten. Als Schwiegersohn des mächtigen Adrast macht nun Polyneikes doch noch Anspruch auf die Herrschaft, sei es, daß dies von vornherein seine Absicht war, sei es, daß er durch Adrast und Argeia dazu aufgestachelt wurde, und so entbrennt der Krieg. Das ἑτέραν οἰκεῖν πόλιν, den Zwang, eine andere Stadt zu bewohnen, auch wenn er auf einem freiwillig eingegangenen Vertrag beruht, konnte Polyneikes ganz wohl als φυγή bezeichnen, namentlich wenn er nachträglich doch die Heimkehr fordert[40]) und sie ihm verweigert wird. Auch als ἀτιμία konnte dies Polyneikes sehr wohl auffassen und daher den Eteokles als seinen ἀτιμαστήρ bezeichnen. Von gewaltsamer Vertreibung aber, wie sie bei Pherekydes[41]) stand, spricht Polyneikes,

wenigstens wenn wir die auf hiervon ganz unabhängigen Erwägungen beruhende Emendation Blomfields ἀνδρηλατῶν annehmen, überhaupt nicht; er droht sie nur seinerseits dem Eteokles an. Aber selbst wenn man an dem überlieferten ἀνδρηλάτην festhalten wollte, würde das unserer Auffassung nicht im Wege stehen. Übertreibend könnte Polyneikes ganz wohl seine vertragsmäßige freiwillige Verbannung eine Vertreibung nennen, und schließlich hindert uns ja auch nichts, eine Version anzunehmen, nach der Polyneikes wider den Vertrag nach Theben zurückkehrte, um dort persönlich seine Forderung zu stellen[42]), und dann von Eteokles tatsächlich mit Gewalt aus der Stadt gejagt wurde[43]). Auch dann würde Eteokles noch im Rechte sein und könnte sich getrost, wie er es tut, auf die Dike berufen. Ich zweifle also nicht, daß die Version, die wir aus Hellanikos kennen, im wesentlichen auch die des Aischylos war.

Das ist es, was sich über die Sagenversion der Aischyleischen Trilogie ermitteln oder vermuten läßt. Es ist ein Stoff von gewaltigem Umfang, und man versteht zuerst kaum, wie er sich in drei Tragödien, von denen jede nur einen kleinen Zeitraum umfassen konnte, bewältigen ließ. Indessen kommt in Betracht, daß vieles in Chorliedern summarisch berichtet, anderes, was durch das Epos den Hörern vertraut war, als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Endlich hatte, worauf Wilamowitz aufmerksam gemacht hat[44]), Aischylos selbst in einer früheren Trilogie, zu der sicher die Ἀργεῖοι und Ἐλευσίνιοι gehören[45]), den Zug der Sieben von der argivischen Seite her behandelt. In dieser Trilogie muß das Verhältnis zwischen Eteokles und Polyneikes ausführlich erörtert worden sein, und der Dramatiker durfte voraussetzen, daß es von dieser Aufführung her den Zuhörern noch frisch im Gedächtnis sei. Das haben wir im Auge zu behalten, wenn wir uns nun zu der Frage wenden, wie der Stoff auf die drei Stücke verteilt war, indem wir von der Handlung der beiden verlorenen Stücke eine Vorstellung zu gewinnen versuchen. Der Weg, den die Untersuchung hier einzuschlagen hat, scheint mir gewiesen. Wir haben von dem, was die geringfügigen Fragmente über den Inhalt lehren, auszugehen und dann zu fragen, welche Ereignisse der Dichter in die Intervalle der Stücke verlegen durfte, welche sich unbedingt vor den Augen des Publikums abspielen mußten, wenn der Fortgang der Handlung verständlich bleiben sollte. Nach dieser Methode können wir trotz

der Dürftigkeit der Fragmente hoffen, zu einigermaßen gesicherten Resultaten zu gelangen.

Wir beginnen mit dem Stück, das den erhaltenen Sieben nach der Hypothesis unmittelbar voranging, dem Οἰδίπους. Dieser Tragödie wird jetzt meist nach dem Vorgang von Valckenaer das Fragment aus dem Bericht über die Begegnung an der Potnischen Schiste zugeschrieben (fr. 173):

ἐπῄμεν τῆς ὁδοῦ τροχήλατον
σχιστῆς κελεύθου τρίοδον, ἔνθα συμβολὰς
τριῶν κελεύθων Ποτνιάδας ἠμείβομεν[46]).

Wir haben es offenbar mit dem Bruchstück einer längeren Erzählung von der Ermordung des Laios zu tun. Der Erzähler kann entweder Oidipus selbst oder einer der Begleiter des Laios, etwa sein Herold oder Wagenlenker, sein. Für letztere Annahme spricht der Plural. Indessen zur Not könnte auch Oidipus von sich im Plural gesprochen haben, obgleich das dem Stil einer solchen Erzählung nicht gerade sehr entsprechen würde. Ausgeschlossen ist jedesfalls, daß Oidipus bei Aischylos Begleiter hatte, obgleich auf den Bildwerken zuweilen solche bei der Szene mit der Sphinx erscheinen[47]). Aber solche Mitwisser konnte natürlich die Tragödie nicht brauchen. Nehmen wir aber trotzdem einmal an, daß Oidipus der Sprecher ist, und daß das Fragment in das zweite Stück gehört, dann hätte dies den Anagnorismos enthalten, wie auch u. a. Nauck und Wilamowitz[48]) geschlossen haben. In der Tat müßte dann auch bei Sophokles Oidipus seine Tat erzählt und dadurch früher oder später die Anagnorisis herbeigeführt haben; denn nach der Anagnorisis würde er nicht in so ruhigem Tone haben erzählen können. Dann würde die Selbstblendung und der Selbstmord der Iokaste gefolgt sein, und damit müßte das Stück geschlossen haben, nicht nur weil die folgenden Ereignisse von Bedeutung, wie die Verfluchung der Söhne, erst geraume Zeit nachher denkbar sind, sondern aus dem tieferen Grunde, weil sie eine neue Komplikation einleiten und überhaupt auf die Katastrophe höchstens noch die Einsperrung des Vatermörders hätte folgen können, wie bei Sophokles. Alles andere, was bis zur Einschliessung der Stadt durch die Sieben geschieht, wäre dann nicht dramatisch-behandelt, sondern von dem Zuschauer durch Kombination zu ergänzen gewesen, also die Verfluchung der Söhne und der Ausbruch des Krieges

und was damit zusammenhängt. Vielleicht könnte man sich diese Annahme gefallen lassen. Durch das Epos standen ja die allgemeinen Grundzüge fest, und, wie bemerkt, hatte Aischylos bereits früher den Zug der Sieben in einer besonderen Trilogie behandelt, worauf es Wilamowitz durchaus treffend zurückführt, daß in den Ἑπτά ein ausführlicher Botenbericht über den Verlauf der Schlacht fehlt. Auch die besondere, schwerlich aus dem Epos stammende Version über die Form des Vertrags zwischen den beiden Brüdern könnte schon in dieser Trilogie gestanden haben und aus ihr dem athenischen Publikum bekannt gewesen sein. Und die Verfluchung wird ja vom Chor in den Sieben in einer Weise erzählt, die allenfalls als ausreichend gelten könnte, zumal auch hier die Thebais im Hintergrund stand. Aber von einem Ereignis eminentester Bedeutung gilt das alles nicht, vom Tod des Oidipus. Diesen konnte Aischylos nicht so einfach als quantité négligeable behandeln. Bei der Verschiedenheit der umlaufenden Versionen konnte das Publikum unmöglich ahnen, an welche der Dichter dachte. Und doch ist es von größter Bedeutung, wie dieser gegen den Willen des Phoibos erzeugte Laiossproß, der Mörder seines eigenen Vaters und der glorreiche Überwinder der Sphinx, sein unseliges Leben beschlossen hat. Auch die primitivste Dramatik hätte dies gewußt. In den Ἑπτά lesen wir darüber nichts. Also muß es im Οἰδίπους gestanden haben. Dieser Schluß ist doch wohl bündig. Wenn nun dieses Stück vorher auch noch die Anagnorisis enthalten sollte und die zwischen beide Ereignisse fallende Verfluchung der Söhne, so wäre es zu wahrhaft gigantischer Länge angeschwollen und auch in der Komposition ein wahres Monstrum von Drama gewesen. Also kann die Erzählung vom Tod des Laios weder von Oidipus selbst gesprochen noch überhaupt, in dem zweiten Stücke, etwa als Erzählung eines Augenzeugen, vorgekommen sein. Sie gehört vielmehr, wie meines Wissens zuerst Geist und Bruhn ausgesprochen haben, in das erste Stück, den Λάϊος[49]. Das zweite Stück aber enthielt den Tod des Oidipus, der Titel lehrt, daß dieser selbst darin auftrat. Folglich kann der Tod nicht bloß als ein vorherliegendes Ereignis berichtet worden sein. Er muß den Inhalt des Dramas gebildet haben. Erwägen wir, ob sich hieraus auf die Art des Todes Schlüsse ziehen lassen.

Von befreundeter Seite ist mir eingeworfen worden, daß ein natürlicher Tod im Drama unerhört sei. Das ist nur dann richtig,

wenn man den Tod der Alkestis und den des Oidipus bei Sophokles nicht als natürlichen Tod bezeichnet, weil ein Schicksalsspruch hineinspielt. Sehen wir zu, welche Möglichkeiten in Betracht kommen. Ausgeschlossen ist doch wohl die attische Sage vom Tod auf dem Kolonos. Ausgeschlossen wohl auch das Herumirren des Oidipus im Elend; denn dies mußte Jahre dauern und konnte nicht in den Zeitraum einer einzigen Tragödie komprimiert werden. Nun besitzen wir für das Stück nur ein einziges direktes Zeugnis: es war in ihm, wie die Scholien zu der bekannten Erzählung in Aristoteles' Nikomachischer Ethik berichten, von Demeter und ihren Mysterien die Rede[50]. Das deutet doch auf die Bestattung in Eteonos, dem Ausgangspunkt des ganzen Mythos. Wie dies ausgeführt war, darüber lassen sich nur ganz vage Vermutungen aufstellen. Es ist möglich, daß die Leiche dorthin gebracht wurde, damit sie Theben nicht beflecke. Es ist aber auch möglich, daß den Söhnen von den Göttern der Befehl ward, den Vater noch lebend dahin zu bringen, und daß er dort auf mystische Weise entrückt wurde, wie bei Sophokles. Eine auf sehr unsicheren Indizien aufgebaute Kombination hierzu glaube ich nicht unterdrücken zu sollen. Im Anfang der Sieben V. 24 ff. wird Teiresias erwähnt als der μάντις οἰωνῶν βοτήρ, ἐν ὠσὶ νωμῶν καὶ φρεσὶν πυρὸς δίχα, χρηστηρίους ὄρνιθας ἀψευδεῖ τέχνηι. Sein Name wird nicht genannt, aber er ist ja durch diese Worte hinreichend gekennzeichnet. Ihn hat Eteokles über den Verlauf des Krieges befragt, von ihm gehört, daß heute der Entscheidungskampf bevorstehe. Hierin darf man vielleicht ein schwaches Indiz dafür sehen, daß Teiresias auch in einem der vorhergehenden Stücke oder in beiden vorkam. Nun wendet sich auch in den Phoinissen Eteokles an Teiresias, aber nicht direkt, sondern durch Kreon; denn er selbst ist mit dem Seher verfeindet. Die Ursache ist eine sehr merkwürdige: er hat es, wie wir bereits im vorigen Kapitel (S. 173) sahen, getadelt, daß die Söhne den Vater gefangen und verborgen hielten, weil die Götter gerade wollten, daß ganz Hellas den geblendeten Oidipus sähe, V. 878 ff.:

ἁγὼ τί οὐ δρῶν, ποῖα δ' οὐ λέγων ἔπη
ἐς ἔχθος ἦλθον παισὶ τοῖσιν Οἰδίπου[51].

Lassen wir die seltsame Motivierung und die Verfeindung mit den Brüdern beiseite und halten wir nur fest, daß Teiresias wegen der Gefangenhaltung des Vaters den beiden Söhnen Vor-

haltungen machte, so liegt die Vermutung nahe, daß bei Aischylos er es war, der den Rat gab, den Oidipus nach Eteonos zu schaffen, sei es auf Grund von Vogelzeichen, sei es als Deuter eines delphischen Orakels; denn hier ist ein Punkt, wo Apollon wieder eingreifen konnte, zumal ja auch Lysimachos berichtet, daß ein delphisches Orakel die Bestattung in Eteonos gut hieß (s. oben S. 2). Doch ich will dies nur als eine entfernte Möglichkeit hinstellen, die aber immerhin zeigt, wie sich die supponierte Sagenversion dramatisch gestalten ließ.

Hingegen können wir zuversichtlich behaupten, daß Polyneikes in dem Stücke Person gewesen ist und eine hervorragende Rolle gespielt hat. Denn es ist eine unumgängliche dramatische Forderung, daß auch der andere Bruder dem Publikum gezeigt und ebenso detailliert charakterisiert werden mußte, wie in den Ἑπτά Eteokles, schon um des Kontrastes willen.

Es fragt sich nun, bei welchem Zeitpunkt das Stück begann und bei welchem es schloß. Bei Beginn des Stückes muß Oidipus bereits blind und gefangen, Iokaste tot gewesen sein. Die Herrschaft liegt, wenn nicht rechtlich, so doch faktisch in der Hand der Söhne. Bildete nun etwa die Verfluchung der Söhne den ersten Teil?[52]) Sehr möglich, aber nicht notwendig; denn sie konnte erzählt werden, ebenso wie die Entdeckung und die Selbstblendung sowie der Tod der Iokaste, natürlich nicht in einem Prolog, sondern andeutungsweise im Gespräch und in Chorliedern, und auch deshalb nicht sehr wahrscheinlich, da doch wohl das eigene Schicksal des Oidipus zunächst in den Mittelpunkt des Interesses gestellt werden mußte. Und wann schloß das Stück? Nach dem, was ich schon oben S. 274 zugegeben habe, ist es nicht notwendig, daß es über den Tod des Oidipus hinausgeführt war. Aber die Möglichkeit wird sich nicht bestreiten lassen, daß die Handlung noch weiter ging und der Vertrag zwischen beiden Brüdern noch in dem Stücke vorkam. Ja, es ist weiter möglich, daß dieser Vertrag noch bei Lebzeiten des Oidipus geschlossen wurde, um die Erfüllung des Fluches zu vereiteln. So ist es ja in den Phoinissen, wo allerdings Oidipus noch den Tod seiner Söhne erlebt, und kann es auch bei Hellanikos gewesen sein, da ja das erhaltene Fragment über den Zeitpunkt des Vertrags keine Andeutung enthält. Und bei dieser Annahme würde auch eine gänzlich dunkle Stelle der Ἑπτά, die sich nur auf den Οἰδίπους beziehen kann, ihre Erklärung finden.

In dem Kommos antwortet Eteokles auf die Worte des Chores, daß der Dämon noch siede, V. 710 ff.:

ἐξέζεσεν γὰρ Οἰδίπου κατεύγματα,
ἄγαν δ' ἀληθεῖς ἐνυπνίων φαντασμάτων
ὄψεις, πατρώιων χρημάτων δατήριοι.

Es bedarf kein Wort darüber, daß diese Träume von den κατεύγματα, den Flüchen des Oidipus, verschieden sind und daß auch nicht etwa Oidipus auf Grund eines Traumgesichtes seine Flüche ausgesprochen hat, sondern daß Eteokles, und vielleicht auch Polyneikes, unter der furchtbaren Last des Vaterfluches in beängstigenden Traumgesichtern die Erfüllung dieses Fluches sah[53]). Richtig erklärt daher der Scholiast: ὡς τοῦτο ἐν τοῖς ὕπνοις φαντασθείς, ὅτι δι' αἵματος αὐτῶι ἔσται ἡ χρημάτων διανομή. Aber es ist klar, daß Aischylos so den Eteokles nicht sprechen lassen konnte, wenn das Publikum von diesen Träumen noch niemals etwas gehört hatte. Hier wäre nun wieder ein Punkt, wo Teiresias eingreifen konnte; denn Traumdeutungen fallen in das Bereich des Sehers. Und diese Träume und ihre Auslegung können nun für Eteokles der unmittelbare Anlaß gewesen sein, seinem Bruder jenen Vergleich vorzuschlagen, und zwar noch zu Lebzeiten des Vaters.

Dann bestände aber die fernere Möglichkeit, daß auch der Bruch des Vertrags noch in dem Stücke vorgekommen wäre, in dem ja vor allem die ἀδικία des Polyneikes zutage tritt. Das Stück könnte sich dann so abgespielt haben. Traum des Eteokles, mit dem sich der Traum der Klytaimestra in den Choephoren vergleichen läßt. Besprechung mit Teiresias. Vergleich mit Polyneikes, der die Stadt verläßt. Überführung des Oidipus nach Eteonos. Meldung von seinem Tode. Bedenkt man, daß in dem Rahmen des Ἀγαμέμνων Troia erobert, die Heimkehr angetreten und ein Sturm auf dem Meere bestanden wird, oder daß in Euripides' Stheneboia[54]) Bellerophon nach Lykien fliegt, dort die Chimaira tötet und dann wieder nach Tiryns zurückkehrt, so wird man einer die Schranken von Zeit und Raum so souverän durchbrechenden dramatischen Poesie ein solches Stück wohl zutrauen können. Aber daß dazwischen auch die Vermählung mit Argeia fallen müßte, macht doch bedenklich.

Doch von solch unsicheren Hypothesen abgesehen, bleibt uns als sicheres Resultat, daß in dem Stücke behandelt gewesen sein

müssen: der Tod des Oidipus, der Traum des Eteokles und sein Vertrag mit Polyneikes.

Wir kommen nun zum ersten Stück, dem Λάϊος. — Wir haben gesehen, daß in dieses das Fragment aus der Erzählung von Laios' Tod gehört, und so ergibt sich, daß dieser Tod den Hauptinhalt des Stückes bildete, eine Konsequenz, die natürlich auch Bruhn gezogen hat. Weiter haben wir schon festgestellt, daß in dem Stücke die Aussetzung des Oidipus in einem Tongefäß und wahrscheinlich zur Winterszeit vorkam. Natürlich muß dies erzählt worden und in dieser Erzählung auch des Orakels, das Laios in Delphi erhalten hatte, gedacht worden sein. Da nun ein Prolog in Euripideischer Manier für Aischylos natürlich ausgeschlossen ist, kann dies nur in einem Dialog geschehen sein, und zwar wahrscheinlich in einem Dialog zwischen Laios und seiner Gattin, also nicht eigentlich Erzählung, sondern Rekapitulation. Daraus schließen wir weiter, daß sich die Handlung, wenigstens zum Teil, um das Schicksal dieses Kindes gedreht hat, also um die Frage, ob es auch wirklich tot sei, und dürfen vermuten, daß hiermit der Auszug des Laios motiviert war. Er zieht aus, um zu erkunden, ob sich von dem ausgesetzten Kinde nach so vielen Jahren noch eine Spur entdecken lasse. Hier wäre nun Platz für das bei Hygin fab. 67 berichtete Motiv: ⟨*Laio*⟩ *in prodigiis ostendebatur mortem ei adesse de nati manu*, das wir schon oben S. 97 im Anschluß an Bruhn als einen echten alten Zug der Sage erkannt haben. Bei Hygin steht es als Fremdkörper zwischen Sophokleischem und Euripideischem Gut[55]), für Aischylos würde es vorzüglich passen. Das delphische Orakel hat bei diesem den Vatermord nicht prophezeit, neben solchem Orakel wäre auch das Prodigium eine Dublette. Aber die Prophezeiung des Vatermordes gehört zur ältesten Sagengestaltung des Stoffes, und wir haben schon oben (S. 69) vermutet, daß sie ursprünglich nicht durch ein Orakel, sondern durch ein Prodigium oder einen Traum erfolgte. Hieran konnte Aischylos anknüpfen, nur daß er das Ereignis in eine spätere Zeit verlegte und zur Motivierung von Laios' Auszug benutzte. Und hier hätten wir wieder eine Stelle, wo Teiresias eingreifen konnte. Laios hat bisher durch das delphische Orakel nur gewußt, daß das Kind dem Staate Verderben bedeutet. Um den Staat zu retten, setzt er es aus. Nun träumt er oder erfährt durch Zeichen, die Teiresias deutet, daß ihm selbst von seinem Sohne der Tod drohe. Also

ist das ausgesetzte Kind noch am Leben. Nun wendet er sich bei Aischylos natürlich nicht, wie Hygin aus Sophokles berichtet, nach Delphi, von woher diese zweite Prophezeiung ja gar nicht ausgegangen ist, sondern nach dem Kithairon, wo er das Kind ausgesetzt hat. Aber kaum hat er die Stadt verlassen, als er mit dem gesuchten, mit Oidipus, zusammentrifft und von ihm erschlagen wird. Wie der Streit zwischen beiden entstand, läßt sich natürlich nicht erraten, ebenso wenig, ob und wie des Oidipus Auszug besonders motiviert war. Wenn er Hirtenjunge vom Kithairon war, bedurfte es dessen nicht. Übrigens muß die Situation am Anfang des Euripideischen Alexandros ganz ähnlich gewesen sein, und von diesem Stück sind uns noch die Reste eines solchen Gesprächs zwischen Priamos und Hekabe erhalten[56], wie wir es hier zwischen Laios und seiner Gattin angenommen haben. Euripides würde also auch hier wieder, wie so oft in seiner letzten Periode, den Aischylos nachgeahmt zu haben.

Der weitere Verlauf der Tragödie ist nun ohne weiteres klar. Ein Begleiter des Laios, dem es gelungen ist, zu entkommen, meldet den Tod des Königs, und da der Mord in der Nähe der Stadt geschehen war, ist es das natürlichste, daß die Leiche sofort geholt wurde, falls sie nicht schon der Begleiter mitbrachte; denn es ist durchaus nicht nötig, daß bei Aischylos Oidipus sich auch am Gefolge vergriff, wie bei Sophokles[57]. Dagegen gehört in diesen Zusammenhang die von Reitzenstein so glücklich aus dem Etymologicum magnum gewonnene Notiz, daß der von Mördern zum Schutz gegen die Blutrache geübte Brauch, das Blut ihres Opfers zu trinken und wieder auszuspeien, im Λάϊος des Aischylos vorkam[58]. Ohne Zweifel gehört auch dies in den Botenbericht[59]. Oidipus hat aus der Leiche seines Vaters Blut gesogen; für seine Charakteristik gewinnt man daraus, daß er die Tat nicht so leicht nahm, wie bei Sophokles und Euripides, sondern die Hand eines Rächers fürchtete; der kam freilich nicht, aber er selbst vollzog an sich die Rache. Und weiter müssen wir schließen, daß der Bote sich nach dem Mord seines Herrn versteckt hatte, um das weitere Verhalten des Mörders zu beobachten. Danach möchte man annehmen, daß es sein einziger Begleiter, vermutlich sein Wagenlenker war. Der θρῆνος um den toten König würde dann den durchaus passenden Abschluß der Tragödie gebildet haben. Das wäre durchaus Aischyleisch[60] und auch die Handlung für eine Aischyleische Tragödie vollkommen ausreichend.

Und doch stehen der Annahme, daß das Stück so geschlossen habe, schwere Bedenken entgegen, die allerdings nicht aus der Handlung dieser Tragödie selbst, sondern aus ihrer Verbindung mit dem nächsten Stück entspringen. Es würde dann nämlich eine Fülle der wichtigsten Ereignisse in das Intervall zwischen dem Λάϊος und dem Οἰδίπους fallen und dem Publikum nicht zur Anschauung kommen: die Besiegung der Sphinx, die Vermählung mit der Mutter, die Anagnorisis, die Selbstblendung des Oidipus und der Selbstmord der Mutter. Allerdings sind das lauter Dinge, deren Kenntnis bei dem Zuschauer mit Zuversicht vorausgesetzt werden durfte, und von dieser Seite her könnte man dem Tragiker diesen gewaltigen Sprung schon zutrauen. Aber dann würde Oidipus überhaupt nur als gebrochener, blinder und sinnverwirrter Greis aufgetreten sein, und das ist in einem isolierten Stück wie dem Oidipus auf Kolonos wohl denkbar und bei den Phoinissen des Euripides durch die eigentümliche Komposition der Trilogie geboten, aber bei einer kyklischen Trilogie, wie der des Aischylos, unmöglich. Hier mußte Oidipus auch auf dem Gipfel seines Ruhmes dem Zuschauer gezeigt werden als der von Göttern und Menschen bewunderte Sieger über die Sphinx, wie ihn der Chor in dem oben (S. 256) besprochenen Liede schildert, und das um so mehr, als diese Sagenfigur, so viel wir wissen, ja damals überhaupt zum ersten Male auf der Bühne erschien. Das führt nun unabweislich zu dem Schluß, daß Oidipus bereits am Ende oder sagen wir lieber in dem zweiten Teile des Stückes aufgetreten sein muß, und damit werden wir zu der weiteren Folgerung gedrängt, daß nicht nur die Besiegung der Sphinx vorkam, sondern auch die Vermählung mit der Mutter den Abschluß der Tragödie bildete.

Das wird manchem vielleicht unglaublich dünken, ich hoffe aber, daß es mir gelingen wird, die Bedenken zu zerstreuen. Zunächst erinnere ich daran, daß, wie wir oben (S. 261 f.) gesehen, Liebesleidenschaft[61]) den Bund geschlossen hat. Das mußte sich aber vor den Augen des Publikums abspielen. Also haben wir hier gleich eine Bestätigung. Und weiter erinnere ich an das oben S. 277 über die Zusammenfassung längerer Zeiträume in einer einzigen Tragödie bemerkte. Wenn in dem Λάϊος auf die Totenklage um den König die Meldung von dem Erscheinen der Sphinx, auf diese alsbald die Nachricht von ihrer Besiegung und das Auftreten des Oidipus folgten, so ist dies keine größere

Kühnheit, als was sich Aischylos selbst im Agamemnon oder Euripides in der Stheneboia erlaubt hat. Aber so braucht es gar nicht einmal gewesen zu sein. Sehr wohl kann die Sphinx schon zu Lebzeiten des Laios aufgetreten oder sogar bei Beginn des Stückes schon da gewesen sein, obgleich es dramatisch sich mehr empfohlen hätte, die Meldung von diesem Schrecknis zwischen den Auszug des Laios und die Nachricht von seinem Tode zu verlegen. Denn da, wie wir oben (S. 63 f.) sahen, kein kausaler Konnex zwischen der Sphinx und dem Tode des Laios oder gar seinen Handlungen und Sünden besteht, so konnte der Dichter die Sphinx erscheinen lassen, wann es ihm beliebte. Und so hätten sich die den Inhalt des Stückes bildenden Ereignisse auch in Wirklichkeit an einem einzigen Tage abspielen können.

So bleibt nur ein doppelter Anstoß, daß die Königin schon am Todestage ihres ersten Gatten einen neuen Ehebund eingehen soll, und daß der Begleiter des Laios in dem Besieger der Sphinx nicht den Mörder seines Königs wiedererkennt und ihn als solchen anklagt. Aber beides kehrt ganz ähnlich bei Sophokles wieder. Auch dort liegen, wie wir oben S. 103 f. gesehen haben, zwischen der Ermordung des Laios und der neuen Ehe seiner Gattin nur wenige Tage, streng genommen nur ein einziger, nur daß der Dichter das Publikum geschickt darüber hinwegzutäuschen versteht. Um so eher aber wird man solches dem Dichter verzeihen, der das ungeheuere Wagnis unternahm, den Stoff trotz seiner Sprödigkeit zum ersten Male zu dramatisieren. Das Publikum wird hier so wenig wie beim Ἀγαμέμνων die Empfindung gehabt haben, daß sich alles an einem einzigen Tage abspielt. Auch das Schweigen des einzigen Augenzeugen kehrt bei Sophokles wieder (s. unten) und wäre bei Aischylos auf alle Fälle vorhanden gewesen, auch wenn er den Oidipus erst Monate nach dem Mord nach Theben hätte kommen lassen. Über diese gleichfalls im Stoff liegende Schwierigkeit ist weder Aischylos noch Sophokles hinweggekommen, nur Euripides ist ihrer, wie wir sehen werden, Herr geworden oder richtiger hat aus ihr die Konsequenz gezogen. Und ist denn dies Schweigen so unverständlich, so unmotiviert? Man beachte nur die niedrige soziale Stellung des Boten. Der Mörder kommt nach Theben als Befreier der Stadt von fürchterlicher Plage, als Heiland von allen bewundert und bejubelt, nicht am wenigsten von der Königin. Und da soll dieser niedrige Knecht den Mut, haben zu rufen: »Haltet ein, es ist der

Mörder des Laios!« Nein, psychologisch ganz richtig ist es, wenn ihn Sophokles die Königin flehentlich bitten läßt, sie möge ihn aus der Stadt entfernen und aufs Land schicken. Da lebt er still verborgen in scheuer Erinnerung an das gräßliche; zur Rache fehlt ihm die Macht und die Energie. Eine schlagende Analogie aus einem anderen großen Dichter: bei Shakespeare wissen die Hofdame und der Arzt aus den Reden der nachtwandelnden Königin, daß Macbeth der Mörder Duncans ist; aber ihre soziale Stellung erlaubt ihnen nicht, das zu verraten. »*I think, but dare not speak.*«

Den Anagnorismos aber hat Aischylos gewiß mit Absicht zwischen die beiden Stücke fallen lassen, weil ihm das Problem, ihn dem Publikum vorzuführen, unlösbar schien. So konnte er ihn im Οἰδίπους als allbekannte Tatsache behandeln und sich mit allgemeinen Andeutungen begnügen, wie er es in den Ἑπτά tut, ohne daß er sich auf die Details der Entdeckung einzulassen brauchte.

Überblicken wir noch einmal die ganze Trilogie, wobei wir uns auf die Punkte beschränken, die als hinreichend gesichert gelten können, so springt der wundervolle Aufbau sofort in die Augen. Drei Generationen von Labdakiden ziehen an uns vorüber und werden vor unseren Augen dahingerafft, in dem ersten Stücke Laios, in dem zweiten Oidipus, in dem dritten Eteokles und Polyneikes. Die treibenden Faktoren der Handlung sind das Orakel des Apollon und der Fluch des Oidipus, wie sie das den Abschluß der Trilogie bildende Chorlied nebeneinander nennt (Sept. 840 ff., s. oben S. 268). Der Spruch des Orakels war sicherlich nicht die Strafe für ein sittliches Verschulden des Laios[62]), so wenig wie die Orakel, die Akrisios und Aleos über ihre Enkel erhalten oder Priamos über Paris oder Pelias über seinen Neffen. Das πεπρωμένον, den Willen der Aisa oder die Ratschlüsse des Zeus, deren Verkünder Loxias ist[63]), zu motivieren, sie als Strafe für menschliche Verfehlungen aufzufassen, liegt der wahren griechischen Religion und der alten Sage gänzlich fern. Das blieb der sophistischen Reflexion vorbehalten, und darum finden wir eine solche Motivierung des Laiosorakels zuerst bei Euripides. Aber der Mensch soll dem Orakel auch Glauben und Gehorsam zollen. Indem das Laios nicht tut, ladet er wirklich eine Schuld und den unversöhnlichen Groll des delphischen Gottes auf sich. Und darum folgt die Strafe[64]): er wird von

dem eigenen Sohn erschlagen. Und weiter: ein Orakel geht buchstäblich in Erfüllung. Darum ist der Versuch des Laios, durch nachträgliche Vernichtung des sündhaft erzeugten Knaben[65]) doch noch den Staat zu retten, umsonst, ja ein Frevel. Und auf diesem Knaben ruht ein Fluch. Wohl ist er mit großem Scharfsinn ausgestattet, der ihn zur höchsten Höhe der Menschheit emporhebt, aber nur damit der Sturz um so tiefer werde. Sein Vater fällt von seiner Hand, und er erzeugt in Blutschande ein Sohnespaar, das ihn in seinem tiefsten Elend verhöhnt, und das er in halbem Wahnsinn verflucht. Im zweiten Stücke bildet dieser Fluch das Fundament der Handlung. Im dritten naht sich seine Erfüllung, aber zugleich wird der Gedanke an das alte Orakel in Eteokles wieder lebendig, und er versucht ähnlich wie Laios über den Vaterfluch hinaus durch Vernichtung des Geschlechtes den Staat zu retten. Umsonst, aber trotzdem ist in ihm das sittliche Ideal erfüllt, die Forderung, daß der Staat mehr gelten soll, nicht nur als der einzelne, sondern auch als das Geschlecht. Denn nur diese ist der Grundgedanke der ganzen Trilogie, in der »uns als die höchste sittliche Macht des menschlichen Lebens der Staat entgegentritt«[66]).

---

b) Der erste Oidipus des Sophokles.

Was Aischylos nicht gewagt hatte, den Höhepunkt der Handlung, die Erkennung, auf die Bühne zu bringen, Sophokles hat es getan. Daher tritt in seinem Stück das politische Moment ganz in den Hintergrund, um so stärker wird neben dem religiösen das rein menschliche, das psychologische betont. Aber um dies Wagestück ausführen zu können, mußte der Dichter zunächst an den traditionellen Zügen der Handlung einiges ändern.

Eteokles und Polyneikes durften zur Zeit des Anagnorismos noch nicht erwachsen sein; sonst hätten sie auf die eine oder die andere Art in die Handlung eingreifen müssen, was zu unerträglichen Situationen geführt haben würde. Man wagt es gar nicht auszudenken: die Söhne als Richter über die Blutschande ihrer Eltern. Mit gutem Bedacht verlegt daher Sophokles die Handlung in eine Zeit, wo beide noch Kinder sind, und läßt sie erst am Schluß zur Steigerung des Mitleids auftreten[1]).

Nun bedurften aber diese Kinder nach der Katastrophe, dem Selbstmord der Iokaste und der Selbstblendung des Oidipus, eines ἐπίτροπος. Als solchen bot die Oidipodie[2]) die Figur des Kreon, der dort nach dem Tode des Laios das Land mit königlicher Vollmacht verwaltet (s. oben S. 168). Diesen Zug behält Sophokles bei, erweitert ihn aber dahin, daß er Kreon auch nach der Katastrophe wieder Reichsverweser werden läßt, wie dies der Chor bei seinem letzten Auftreten als etwas selbstverständliches betrachtet, wenn er zu dem geblendeten Oidipus sagt, V. 1416 ff.:

ἀλλ' ὧν ἐπαιτεῖς εἰς δέον πάρεσθ' ὅδε
Κρέων τὸ πράσσειν καὶ τὸ βουλεύειν, ἐπεὶ
χώρας λέλειπται μοῦνος ἀντὶ σοῦ φύλαξ.

Um dies vorzubereiten, wird ihm auch in der Zwischenzeit während der Herrschaft des Oidipus der Rang und die Würde eines Königs zugeschrieben[3]), so daß sich Sophokles, vielleicht in Erinnerung an Argos und Troizen[4]), ein aus Oidipus, Iokaste und Kreon bestehendes Dreikönigtum vorzustellen scheint, in dem aber Oidipus allein die Exekutive hat[5]). Das involviert dann weiter, daß Kreon auch an der Handlung einen gewissen Anteil haben muß, wenn auch mehr einen passiven. Berechnetes Handeln und be-

wußtes Streben nach der Alleinherrschaft, wie es ihm Oidipus imputiert, liegen ihm durchaus fern. Er ist im Grunde eine bequeme Philisternatur[6], und wenn er in einer formell allerdings nach allen Regeln der Sophistik aufgebauten Rede am Schlusse versichert, V. 592 f.:

πῶς δῆτ᾽ ἐμοὶ τυραννὶς ἡδίων ἔχειν
ἀρχῆς ἀλύπου καὶ δυναστείας ἔφυ;

so dürfen wir ihm das getrost glauben. Die Brutalität, die bei ihm am Schlusse der Tragödie zum Durchbruch kommt, ist lediglich die Reaktion einer zwar schuldlosen, aber niedrigen Seele gegen den ehrenrührigen Argwohn des Oidipus.

Damit war der Rahmen für die Handlung hergestellt, wie aber sollte sich der doppelte Anagnorismos vollziehen? Wir haben bis jetzt trotz allen Suchens und Überlegens für die vorsophokleische Sagenversion nur eine einzige Form des Anagnorismos feststellen können, die Fußnarben, woraus sich dann durch die Kombination mit dem Orakel ohne weiteres die Schlußfolgerung ergibt, daß Oidipus auch der Mörder des Laios sein müsse. Aber diese Form konnte der Dichter nicht brauchen, wenigstens nicht als Hauptmotiv. Nicht als ob eine Szene, in der Oidipus seine Füße entblößt, so daß die Narben sichtbar werden, bei Sophokles undenkbar gewesen wäre. Hat er doch in derselben Weise den Anagnorismos des Odysseus durch Eurykleia, in dieser Hinsicht getreu nach der Odyssee, in seinen Niptra auf die Bühne gebracht[7]. Aber die Unwahrscheinlichkeit, daß Iokaste erst jetzt nach mindestens zehnjähriger Ehe auf die Fußnarben ihres Gatten aufmerksam wird, und die Ungeheuerlichkeit, daß sich ein solcher Vorgang nicht im Thalamos, sondern unter Gottes freiem Himmel abspielt, konnte er dem attischen Publikum nicht zumuten. An die Stelle des σημεῖον, der Form der ἀναγνώρισις, die Aristoteles Poet. 1454 b 20 als die ἀτεχνοτάτη bezeichnet, ἧι πλείστηι χρῶνται δι᾽ ἀπορίαν[8], setzt er den μάρτυς, den Hirten, der das zur Aussetzung bestimmte Kind vom Kithairon nach Korinth gebracht und es seitdem nie wieder aus den Augen verloren hat, am wenigsten nachdem dies Kind durch die Lösung des Sphinxrätsels ein weltberühmter Mann und König von Theben geworden war. Daß die Auffindung des Oidipuskindes durch einen Hirten, vielleicht sogar schon einen solchen aus Korinth, bereits einer früheren Phase des Mythos angehört, haben wir oben S. 172 ff. gesehen. Aber daß nun dieser Hirte von

Korinth nach Theben wandert und so den Anagnorismos herbeiführt, wird niemand für ein Motiv des Epos oder der Volkssage halten. Der Dramatiker aber brauchte einen solchen Zeugen, und so werden wir kein Bedenken tragen, in diesem Zug eigene Erfindung des Sophokles zu sehen, der sich übrigens, wie wir S. 63 sahen, auch mit der älteren Version durch einen flüchtigen Hinweis auf die Fußnarben abfindet. Nach dem Bericht des Hirten hätte sich nun alles so abspielen können wie in der epischen Version. Ist Oidipus auf dem Kithairon gefunden, so ist er auch der Sohn des Laios und folglich dessen Mörder. Das würde dann die ἀναγνώρισις ἐκ συλλογισμοῦ gewesen sein[9]). Dem ersten Anagnorismos müßte der zweite auf dem Fuße folgen. Und in der Tat würde das bei Iokaste zutreffen, wenn diese nicht schon früher auf Grund der Erzählung des Oidipus mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit in ihrem zweiten Gatten den Mörder ihres ersten erkannt hätte. Als sie in ihm auf Grund des Berichts des Korinthiers das eigene ausgesetzte Kind erkennt, schwindet der letzte Zweifel, aber sie verschweigt ihre Erkenntnis, bemüht sich krampfhaft, Oidipus vor der drohenden Entdeckung zu bewahren, und geht, nachdem ihr dies mißlungen, mit einem Wehruf ab (V. 1071), um sich, wie bei Homer, selbst den Tod zu geben, aber doch ganz verschieden von der Epikaste des Epos, die die Erinyen gegen ihren Sohn heraufbeschwört. Der Fluch ist bei der Sophokleischen Iokaste zu dem Wehruf ἰοὺ ἰοὺ δύστηνε abgeschwächt, Mitleid an Stelle der Rachbegier getreten.

Aber auch der Chor müßte, streng genommen, ἐκ συλλογισμοῦ zu derselben Erkenntnis gelangen; denn selbst angenommen, daß er bisher noch nichts von dem Orakel des Laios und der Aussetzung des Königsknaben gewußt haben sollte, wenn beides in der Königsfamilie als strenges Geheimnis bewahrt worden wäre, obgleich dies im Stücke selbst nirgends angedeutet wird, so hätte er es doch jetzt kurz vorher aus Iokastes Munde erfahren V. 710—725. Wenn Oidipus wenigstens den Schluß dieser Rede überhört, so ist dies vom Dichter psychologisch aufs feinste motiviert, worauf wir aber lieber erst weiter unten eingehen wollen. Der Chor aber muß die ganze Rede gehört und verstanden haben; zieht er trotzdem daraus nicht die selbstverständlichen Konsequenzen, so liegt der Grund dafür darin, daß der Chor, wenigstens in dieser Periode des attischen Dramas, nicht selbsttätig in die Handlung eingreifen darf, daß er infolge

der ihm zufallenden passiven Rolle zu einer Zwitterstellung verurteilt ist, in der er Augen hat und nicht sehen darf, Ohren hat und nicht hören darf[10]).

Wir aber nehmen diese intellektuelle Stumpfheit des Chors um so lieber in Kauf, als sie dem Dichter die Möglichkeit bietet, ein Motiv von unvergleichlicher Schönheit einzuführen, indem er den Gedanken des Chors eine ganz andere Richtung gibt, ihn statt eines συλλογισμός einen παραλογισμός machen läßt. Oidipus ist nicht das Kind des Polybos und der Merope, er ist auf dem Kithairon gefunden, wo so manche Heroine die heimliche Frucht ihrer Liebschaft mit einem Gotte ausgesetzt hat. Sollte nicht auch Oidipus ein Götterkind sein? Und diesen berauschenden Wahn malt der Chor dem Oidipus, der sich selbst nur als Kind der Tyche bezeichnet, aus, gerade als dessen völliger Zusammenbruch unmittelbar bevorsteht, vor der Katastrophe noch einmal die höchsten Glücksvorstellungen in ihm erweckend, V. 1086 ff.

Wenn nun aber Iokaste schweigt, Oidipus zwischen Furcht und Hoffen hin und herschwankt und die Gedanken des Chors auf falscher Fährte umherschweifen, wie soll der Anagnorismos zur Vollendung gebracht werden? Noch wissen wir ja nur, daß Oidipus auf dem Kithairon gefunden, aber nicht das weitere, was Iokaste weiß, weder, daß er das Kind des Laios, noch daß er dessen Mörder ist. Durch die geschickte Einführung eines zweiten Zeugen weiß Sophokles dieses Problem aufs glänzendste zu lösen. Die Überlieferung bot ihm erstens den alten Diener, der das Kind ausgesetzt hat, zweitens einen Begleiter des Laios. Er verschmilzt beide zu einer Person, muß aber dann weiter für seinen Zweck noch einige Änderungen an der überlieferten Sagenform vornehmen. Der thebanische Zeuge muß den korinthischen von Person kennen, daher darf er das Kind nicht in der Öde allein zurücklassen, sondern muß es dem fremden Hirten von Hand zu Hand übergeben[11]). Nur so ergibt sich aus der Konfrontation der beiden die sofortige Gewißheit, zu der man sonst erst auf Umwegen gelangen würde, daß Oidipus das Kind des Laios ist. Den Begleiter des Laios aber konnte er so, wie er ihn in der Tradition vorfand, für seine Zwecke nicht gebrauchen. Der Wagenlenker Polypoites wird mit seinem Herrn erschlagen (S. 105 ff.); Sophokles aber brauchte einen überlebenden Augenzeugen der Tat, wie er ihn bei Aischylos vorfand (s. S. 279 ff.). Auch sollte ja dieser Augenzeuge zugleich der

Hirte sein, der das Oidipuskind auf dem Kithairon aussetzte. Hirte und Wagenlenker schließen sich aber nach der Anschauung, die das fünfte Jahrhundert von der Heroenzeit hat, aus. So kommt der Dichter dazu, den Laios mit größerem Gefolge nach Delphi ziehen zu lassen, einem Herold und vier bewaffneten Begleitern (V. 752f., 803), ein Zug, der sich, soweit wir nachkommen können, nur bei Sophokles und den von ihm abhängigen Zeugen findet und daher um so mehr für Sophokleische Erfindung anzusprechen ist, als er, wie wir sehen, mit seiner Gestaltung der Anagnorisis aufs engste zusammenhängt. Und vielleicht geschieht



Abb. 47. Vasenfragment in Adria.

es, um jeden Gedanken an den dem Publikum aus der Sage bekannten Wagenlenker Polypoites fern zu halten, daß er den Laios selbst die Zügel führen und auf einem Maultiergespann fahren läßt. Wenn ich früher glaubte, daß der Herold und der Hirte ein und dieselbe Person seien, so muß ich jetzt zugeben, daß sich in dem Stücke selbst hierfür kein Anhalt findet und der Hirte auch unter den vier Lochiten zu suchen sein könnte, was seiner sozialen Stellung mehr entsprechen würde. Daß man ihn aber in der Tat noch bei Sophokles' Lebzeiten mit dem Herold identifiziert hat, scheint das Vasenfragment aus Adria[12], die einzige uns erhaltene Illustration zu unserem Stücke, zu lehren (Abb. 47), auf dem dieser Herold, der hier den ihm willkürlich beigelegten Namen Sikon[13] führt, bei dem Zusammentreffen mit Oidipus einen

Mantel von Schaf- oder Ziegenfell trägt, ein Detail, das ich früher nicht beachtet hatte, durch das aber der Maler doch wohl den Hirtencharakter dieses Herolds andeuten will.

So schafft sich der Dichter mit großer Kunst zwei Figuren, die die beiden Teile des Geheimnisses in der Hand halten. Der Thebaner weiß von der Aussetzung des Kindes — hat er sie doch selbst ausgeführt — und kennt den Oidipus als den Mörder des Laios, aber daß beide identisch sind, ahnt er nicht; der Korinther kennt den König als das auf dem Kithairon ausgesetzte Kind. Treffen diese beiden Zeugen zusammen, so vollzieht sich die Anagnorisis mit elementarer Gewalt in der Form, die Aristoteles Poet. 1455 b 16 als die vollendetste bezeichnet: ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων, und wofür er neben der ersten Iphigenie des Euripides eben den Oidipus als Muster nennt.

Aber noch einer ist da, der nicht nur Teile des Geheimnisses, sondern das ganze Geheimnis in der Hand hält, Teiresias. Er ist aber entschlossen, zu schweigen, V. 341:

ἥξει γὰρ αὐτά, κἂν ἐγὼ σιγῆι στέγω.

Wenn er dann dennoch gegen seine ursprüngliche Absicht das Schweigen bricht, den Oidipus mit klaren Worten des Königsmordes, mit orakelhaft dunklen des Vatermordes und der Blutschande bezichtigt, so geschieht dieses erst, als er aufs äußerste gereizt ist, V. 356 ff.:

ΤΕΙΡ. τἀληθὲς γὰρ ἰσχῦον τρέφω.
ΟΙΔ. πρὸς τοῦ διδαχθείς; οὐ γὰρ ἔκ γε τῆς τέχνης.
ΤΕΙΡ. πρὸς σοῦ· σὺ γάρ μ' ἄκοντα προὐτρέψω λέγειν.

Es heißt, den Verlauf dieser Szene und vor allem den durchaus lauteren und tief religiösen Charakter des Teiresias arg verkennen, wenn man geglaubt hat[14]), der Neid auf den Löser des Sphinxrätsels sei die Triebfeder seiner Handlung, und mit berechnender Absicht habe der Seher den König zum Zorne gereitzt. Freilich sagt er vor seinem Abgang V. 447:

εἰπὼν ἄπειμ' ὧν οὕνεκ' ἦλθον,

aber daraus folgern, daß er gekommen sei, um den Oidipus des Königsmordes zu beschuldigen, dürfte man doch nur dann, wenn er aus eigenem Antriebe gekommen wäre. So aber hat ihn Oidipus kommen lassen, um von ihm den Königsmörder zu

erfahren, sagt er doch selbst V. 432: οὐδ' ἱκόμην ἔγωγ' ἄν, εἰ σὺ μὴ ἐκάλεις. Also muß man ἦλθον mit μετεπέμφθην paraphrasieren. »Ich werde nun dein Gebot erfüllen« ist der Gedanke. So hat es der Dichter mit großer Kunst verstanden, diesen der Urform der Sage entstammenden Seher beizubehalten und zu verwenden, ohne daß dem Hörer das Gefühl kommt, daß er neben dem delphischen Gott eigentlich eine Doublette ist[15]).

Es gehört eine ungemeine Kühnheit und ein großes Selbstvertrauen dazu, so nahe an den Anfang des Stückes eine solche Szene zu setzen, die eigentlich schon die Anagnorisis enthält und unmittelbar zur Katastrophe führen müßte, wenn der Chor den Reden des Sehers Glauben schenkte[16]). Aber so stark der Eindruck der Worte des Teiresias auf ihn ist — δεινὰ μὲν οὖν, δεινὰ ταράσσει σοφὸς οἰωνοθέτας —, die Kunde erscheint ihm doch zu ungeheuerlich, und so steht er ratlos da: ὅτι λέξω δ' ἀπορῶ· πέτομαι δ' ἐλπίσιν οὔτ' ἐνθάδ' ὁρῶν οὔτ' ὀπίσω. Diese Stimmung düsterer Beklommenheit tritt jetzt an die Stelle der wilden Verzweiflung über die Pest, die den Anfang des Stückes beherrscht. Denn nun rückt die Frage nach dem Mörder des Laios so in den Vordergrund, daß der Seuche, die ja nur zur Exposition dienen soll, also lediglich ein προτατικόν ist, im ganzen Verlauf des Stückes überhaupt nur noch einmal nebenbei gedacht wird[17]); dann aber wird sie vergessen.

Bereits an früherer Stelle (S. 62) ist darauf hingewiesen worden, daß Sophokles die Reihenfolge der beiden Anagnorismoi zwar nicht völlig umkehrt — das blieb dem Euripides vorbehalten —, aber doch insofern etwas verschiebt, als die Frage nach dem Mörder des ehemaligen Königs zuerst aufgeworfen wird, dann erst die nach der Herkunft des Oidipus.

Daß Oidipus den früheren Herrscher des Landes auf der Landstraße erschlagen hat, ist nach antiker Anschauung kein Verbrechen[18]). Niemand kann ihn dafür zur Rechenschaft ziehen als der zur Blutrache verpflichtete Sohn des Laios, und das ist er selbst, oder der neue König des Landes, und das ist wieder er selbst. Welch große Schönheit darin liegt, daß Oidipus in der großen Rede V. 216ff. in der Tat selbst das Urteil über sich spricht, ist schon oben hervorgehoben worden (S. 15 f.). Daß aber wirklich nur dies Königsurteil maßgebend ist, nicht etwa irgendwelches Blutgesetz, das geben die Worte des Teiresias V. 350 f.: ἐννέπω σε τῶι κηρύγματι ὧιπερ προεῖπας ἐμμένειν deutlich

zu verstehen. Verbannung oder Tod hat das delphische Orakel als die dem Königsmörder gebührende Strafe bezeichnet[19]. Oidipus verhängt nur die Verbannung, vorausgesetzt, daß der Schuldige sich selber meldet[20]. Wird also Oidipus selbst als der Mörder erkannt, so ist sein Loos ein verhältnismäßig mildes. Fürchterlich wird es erst durch die zweite Anagnorisis, daß der Ermordete sein eigener Vater ist, und daß er mit seiner Mutter in Blutschande lebt, wenn er selbst subjektiv auch darum um nichts schuldiger wird. Die dramatische Steigerung verlangt, daß, umgekehrt wie in der alten Sage, diese zweite Anagnorisis von Oidipus nach der ersten oder wenigstens gleichzeitig mit ihr gemacht wird. Der Vorbereitung der ersten Anagnorisis ist der ganze mittlere Teil des Stückes gewidmet. Immer beängstigender wird die Situation, immer düsterer die Stimmung. Man wartet förmlich auf den ersten erlösenden Blitz. Iokaste kann innerlich kaum mehr zweifeln, daß Oidipus der Schuldige ist, und sucht sich vergeblich durch religiöse Mittel und Sophismen selbst zu belügen. Auch Oidipus selbst wird von Zweifeln geschüttelt; seine letzte Hoffnung ist die Aussage des thebanischen Hirten, und während nun beide nach entlastenden Indizien suchen, in diesem Moment höchster Spannung, taucht zuerst die Frage nach der Herkunft des Oidipus auf, und so wird, zunächst kaum merklich, dann immer entschiedener, auch die zweite Anagnorisis vorbereitet, die darauf gleichzeitig mit der ersten durch das Verhör des thebanischen Hirten erfolgt.

Der aber, der den schweigenden Zeugen die Zunge löst, der das längst Vergangene wieder aufleben läßt, der fast einzig und allein die Entdeckung herbeiführt, das ist — und darin hat man mit Recht die höchste technische Kunst des Sophokles erkannt — Oidipus selbst. Als den jähzornigen, aufbrausenden, bis zum Wahnsinn reizbaren fand Sophokles ihn in der Thebais und bei Aischylos vor, als den scharfsinnigen Löser des Sphinxrätsels zeigte ihn die Oidipodie und wiederum Aischylos. Den ersten Charakterzug behielt Sophokles bei, den zweiten hat er in bewunderungswürdiger Weise so ausgestaltet, daß nur einmal, der Sphinx gegenüber, sich der Scharfsinn des Helden wirklich bewährt, in allen übrigen Fällen aber in die Irre geht[21]. An eine einzelne Vorstellung, die oft durch ein einziges Wort geweckt wird, klammert er sich an, sie weiterspinnend bis zur fixen Idee. Er hört nicht mehr die übrigen Worte seines Partners, er erwägt

nicht andere Eventualitäten, er ist für jede Gegenvorstellung taub. Seine schnelle und kühne Kombination gilt ihm sofort als die absolute Wahrheit. Wer ihm widerspricht, macht sich schon durch seinen Widerspruch verdächtig. So ist er der Typus des irrenden Scharfsinnes. Auf diesem Charakterzug des Titelhelden baut sich die ganze Handlung des Stückes auf, durch ihn kommt Bewegung in die tote Masse. Die Pest ist, wie Bruhn richtig bemerkt, dem ersten Buch der Ilias entnommen[22]), ist nur ein dramaturgisches Hilfsmittel für die Exposition, das, wie bereits bemerkt, sobald es seine Schuldigkeit getan hat, alsbald vergessen wird, bestimmt die Frage nach dem Mörder des Laios aufzurollen. Aber schon an der Art, wie Oidipus den Kreon verhört, erkennt man, welche Freude es ihm innerlich macht, wieder ein Problem zu haben, an dem er seinen Scharfsinn erproben kann. Wie charakteristisch ist gleich die Zurechtweisung Kreons, dem die einzige Aussage, die der überlebende Augenzeuge machen konnte, geringfügig erscheint, V. 120 f.:

ἓν γὰρ πόλλ' ἂν ἐξεύροι μαθεῖν,
ἀρχὴν βραχεῖαν εἰ λάβοιμεν ἐλπίδος.

Und eine solche ἀρχὴ ἐλπίδος entnimmt er auch sofort dem Referat des Kreon V. 122 f.:

λῃστὰς ἔφασκε συντυχόντας οὐ μιᾶι
ῥώμηι κτανεῖν νιν, ἀλλὰ σὺν πλήθει χερῶν.

Er fragt nicht nach der Richtigkeit der Aussage, er läßt nicht den einzigen noch lebenden Augenzeugen der Tat vor sich laden[23]), er greift sofort das Wort λῃσταί auf und argumentiert scharfsinnig V. 124 f.:

πῶς οὖν ὁ λῃστής, εἴ τι μὴ ξὺν ἀργύρωι
ἐπράσσετ' ἐνθένδ', ἐς τόδ' ἂν τόλμης ἔβη;

Der Mörder muß bestochen gewesen sein, ein politisches Komplott. Und wenige Minuten später ist er, weiter kombinierend, schon so weit, daß er sich selbst von diesem Komplott bedroht glaubt, V. 139 f.:

ὅστις γὰρ ἦν ἐκεῖνον ὁ κτανών, τάχ' ἂν
κἄμ' ἂν τοιαύτηι χειρὶ τιμωρεῖν θέλοι.

Ist es nicht ganz konsequent, wenn er sich die Weigerung des Teiresias, den Mörder zu nennen, nur so erklären kann, daß dieser selbst zum Komplott gehört haben müsse? V. 346 ff.:

ἴσθι γὰρ δοκῶν ἐμοὶ
καὶ ξυμφυτεῦσαι τοὔργον εἰργάσθαι θ' ὅσον
μὴ χερσὶ καίνων.

Ist es nicht konsequent, wenn er, dann selbst von Teiresias als der Mörder bezeichnet, dies keinen Augenblick für Ernst nimmt, die Möglichkeit gar nicht in Erwägung zieht, sich seiner Bluttat an der Schiste nicht erinnert, sondern behend weiter kombiniert und, nachdem er die Fassung wieder gewonnen hat, in Kreon den eigentlichen Anstifter der Tat gefunden zu haben glaubt? Ist es doch Kreon gewesen, der ihn an Teiresias gewiesen hat, V. 288[24]). Und wie ihm das Wort λῃσταί, das der Ausgangspunkt für alle diese Kombinationen ist, beständig im Gedächtnis haftet, so wird dieser von ihm in der großen Streitszene V. 535 als λῃστὴς ἐναργὴς τῆς ἐμῆς τυραννίδος bezeichnet[25]).

Das ἄλογον, daß Teiresias nicht gleich nach dem Tode des Laios dessen Mörder kund gegeben hat, wird wiederum mit deplaziertem Scharfsinn als Argument dafür verwandt, daß die jetzige Aussage des Sehers ihm von Kreon eingeflüstert ist, und während vorher Oidipus dem Mörder des Laios nur mit Verbannung gedroht hat, verhängt er jetzt über Kreon den Tod, V. 623:

θνῄσκειν, οὐ φυγεῖν σε βούλομαι[26]).

Mit dem Auftreten der Iokaste setzt die Peripetie ein. Als sie ihrem Gatten, um ihm jede Sorge um die Aussage des Teiresias zu nehmen und die Seherkunst überhaupt zu diskreditieren, das dem Laios erteilte Orakel und den Tod des Königs erzählt, da ist es wieder eine einzige Stelle ihrer Rede, sind es die drei Worte: ἐν τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς, die den Oidipus wie ein Donnerschlag treffen und ihn so ganz gefangen nehmen, daß er den Parallelismus zwischen dem Orakel des Laios und dem, das er selbst in Delphi erhalten hat, gar nicht bemerkt und den Schluß der Erzählung, der von der Aussetzung des Kindes und der Durchbohrung seiner Füße handelt, ganz überhört. Nur über die τριπλαῖ ἁμαξιτοί grübelt er nach; hat er doch selbst an dem delphischen Kreuzweg einen alten Mann erschlagen; und als er nun von Iokaste vernimmt, daß es sich wirklich um die delphische Schiste handelt, als auch die Personalbeschreibung, die Iokaste von dem Laios und dessen Begleitung gibt, auf den von ihm erschlagenen zutrifft, da bleibt ihm nur eine schwache Hoffnung, an die er sich mit allen Fasern anklammert, der Bericht des Kreon, der

ihn vorher ausschließlich beschäftigt und den Iokaste bestätigt hat, daß es mehrere Straßenräuber waren, die den Laios erschlagen haben, nicht ein einzelner Wanderer. Um sich hierüber Gewißheit zu verschaffen, läßt er nun endlich den Augenzeugen zu sich entbieten und führt so selbst die Katastrophe herbei. Die Ankunft des korinthischen Hirten, die Iokaste die Gewißheit gibt, scheint von anderer Seite her die Hoffnung des Oidipus zu bestätigen, in Wahrheit aber genügt schon dessen Konfrontation mit dem Augenzeugen, um alles zu enthüllen, ohne daß der Thebaner den König noch ausdrücklich als Mörder des Laios zu rekognoszieren braucht. Und selbst jetzt, kurz vor der Katastrophe, treibt sein irrender Scharfsinn nochmals sein Spiel. Als Iokaste, die jetzt alles weiß, verzweiflungsvoll in ihn dringt, nicht weiter zu forschen, zieht er aus diesem Benehmen sofort den Schluß, daß die Königin aus dem Spartengeschlecht sich des Findlings von vermutlich niedriger Herkunft schäme, und höhnisch ruft er ihr zu, V. 1062f.:

θάρσει· σὺ μὲν γὰρ οὐδ' ἐὰν τρίτης ἐγὼ
μητρὸς φανῶ τρίδουλος, ἐκφανῆι κακή,

und zum Chor gewandt, V. 1070:

ταύτην δ' ἐᾶτε πλουσίωι χαίρειν γένει.

Man könnte nun glauben, daß dieser Stolz auf den eigenen Scharfsinn und die Sucht, ihn bei jeder Gelegenheit zu erproben, erst durch die glückliche Lösung des Sphinxrätsels in Oidipus geweckt seien. In der Tat hätte es Sophokles so darstellen können. Aber viel feiner ist es, daß er diese Charaktereigenschaft schon dem Knaben beilegt, ja daß die ganze Vorgeschichte auf dieser Charaktereigenschaft basiert und daß das Zusammentreffen mit Laios bei der Schiste ebenso das Werk des irrenden Scharfsinnes ist, wie in dem Stücke die beiden ἀναγνωρίσεις. Daraus ergibt sich eigentlich ganz von selbst, daß große Partien der Vorgeschichte, vor allem diejenigen, in denen jener irrende Scharfsinn sich geltend macht, des Sophokles eigene Erfindung sein müssen[27].

Der Tradition entnommen ist, daß das Oidipusknäblein auf dem Kithairon von einem Hirten gefunden wird, aber schon hier hat, wie wir sahen (S. 287), Sophokles insofern geneuert, als das Kind nicht eigentlich gefunden, sondern von dem thebanischen

Hirten dem korinthischen übergeben wird. Überliefert war, daß es an dem Königshofe von Korinth (oder Sikyon) als vermeintliches Kind des Herrscherpaares aufwuchs, daß es, erwachsen, aus irgend einem Grund eine Reise machte, dabei mit seinem wirklichen Vater zusammentraf und diesen erschlug. Der Gedanke, daß dieser Auszug durch Zweifel an seiner Herkunft motiviert war, kann vorsophokleisch sein[28]), die Art aber, wie diese Zweifel in ihm geweckt worden, ist gewiß des Sophokles eigenste Erfindung. Ein trunkener Zechgenosse wirft dem Thronerben vor, daß er ein angenommenes Kind sei, und senkt damit einen Stachel in seine zum Grübeln geneigte Seele, den zu entfernen seine Adoptiveltern nicht imstande sind, V. 786:

ἔκνιζέ μ᾽ ἀεὶ τοῦτ᾽, ὑφεῖρπε γὰρ πολύ.

Wie er sich dann das Schweigen des delphischen Gottes auf die an diesen gerichtete Frage mit irrendem Scharfsinn als Bejahung auslegt, durch den Schicksalsspruch von dem ihm drohenden Verhängnis, Ermordung des Vaters und Ehe mit der Mutter, sich bestimmen läßt, Korinth zu meiden, ist schon oben (S. 100 f.) besprochen worden. Wenn er nun auch gerade dadurch das Verhängnis beschleunigt, so ist es doch durchaus verkehrt, hierin ein Auflehnen gegen die Götter sehen zu wollen. Man frage sich doch, ob nicht der gläubigste, frömmste und gottergebenste Mann ebenso gehandelt hätte, ob nicht auch ein solcher alles, was in seiner Macht liegt, tun würde, um der Gelegenheit zu beiden Handlungen aus dem Wege zu gehen. Das ist also etwas ganz anderes wie die Aussetzung des Oidipuskindes. Der die Aischyleische Trilogie beherrschende Gedanke, daß die Menschen nicht klüger sein sollen als die Götter, tritt bei Sophokles mehr in den Hintergrund, da die Kindesaussetzung ja der Vorgeschichte angehört. Von einer tragischen Schuld des Oidipus im eigentlichen Sinne kann also bei Sophokles nicht die Rede sein[29]), darin hat Wilamowitz vollkommen recht. Aber ebenso sicher ist, daß er durch seine Fehlschlüsse sein eigenes Schicksal herbeiführt, jedoch in bester frömmster Meinung.

Denn er ist nicht nur ein guter Mann, dem die Heimsuchung seiner Untertanen tief zu Herzen geht, er ist auch ein frommer Mann. Als ihn die Zweifel über seine Herkunft quälen, wendet er sich nach Delphi; als die Pest die Thebaner dahin rafft, sucht er wieder seine Zuflucht bei dem pythischen Gott. Er glaubt fest

an die Orakel, und mit höchster Ehrfurcht begrüßt er den Teiresias, V. 300 ff.:

ὦ πάντα νωμῶν Τειρεσία, διδακτά τε
ἄρρητά τ' οὐράνιά τε καὶ χθονοστιβῆ,
πόλιν μέν, εἰ καὶ μὴ βλέπεις, φρονεῖς δ' ὅμως,
οἵαι νόσωι σύνεστιν· ἧς σὲ προστάτην
σωτῆρά τ', ὦναξ, μοῦνον ἐξευρίσκομεν.

Nur einmal gerät sein Glaube ins Wanken, als er die Kunde vom Tode seines vermeintlichen Vaters erhält, V. 964 ff.:

φεῦ φεῦ, τί δῆτ' ἄν, ὦ γύναι, σκοποῖτό τις,
τὴν Πυθόμαντιν ἑστίαν, ἢ τοὺς ἄνω
κλάζοντας ὄρνεις, ὧν ὑφηγητῶν ἐγὼ
κτενεῖν ἔμελλον πατέρα τὸν ἐμόν; ὁ δὲ θανὼν
κεύθει κάτω δὴ γῆς· ἐγὼ δ' ὅδ' ἐνθάδε
ἄψαυστος ἔγχους.

Aber erstens ist das gar nicht sein eigener Gedanke, sondern ihm vorher V. 857 f. von Iokaste suggeriert:

ὥστ' οὐχὶ μαντείας γ' ἂν οὔτε τῆιδ' ἐγὼ
βλέψαιμ' ἂν οὕνεκ' οὔτε τῆιδ' ἂν ὕστερον,

und auf dieses Wort der Iokaste nimmt er mittels des δῆτα deutlich Bezug, so daß man etwa paraphrasieren muß: »Ja, Frau, Du hattest ganz recht, weder um das pythische Orakel noch um den Vogelflug sollte man sich kümmern«, und zweitens ist sein behender Scharfsinn sogleich bereit, eine Rettung für das Orakel zu ersinnen, V. 969 f.:

εἴ τι μὴ τὠμῶι πόθωι
κατέφθιθ'· οὕτω δ' ἂν θανὼν εἴη 'ξ ἐμοῦ [30]),

allerdings um in seiner unbeschreiblichen Fassungslosigkeit die Orakel sofort wieder für ἄξι' οὐδενός zu erklären. Aber lange hält diese Skepsis nicht vor. Obgleich der delphische Gott in bezug auf den einen Teil seines Orakels sich trügerisch erwiesen hat, fürchtet er doch noch den zweiten, der ihm die Vermählung mit der Mutter prophezeit: diese ist ihm trotz allem noch ein θεήλατον μάντευμα δεινόν, und eben durch diese Furcht entlockt er dem Boten die Offenbarung, daß er gar nicht das Kind der

Merope ist. Selbst wenn er nach der Selbstblendung auf die Frage des Chores V. 1327 f.:

ὦ δεινὰ δράσας, πῶς ἔτλης τοιαῦτα σὰς
ὄψεις μαρᾶναι; τίς σ᾽ ἐπῆρε δαιμόνων;

erwidert V. 1330 ff.:

Ἀπόλλων τάδ᾽ ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι,
ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ᾽ ἐμὰ πάθεα,
ἔπαισε δ᾽ αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ᾽ ἐγώ, τλάμων,
τί γὰρ ἔδει μ᾽ ὁρᾶν,
ὅτωι γ᾽ ὁρῶντι μηδὲν ἦν ἰδεῖν γλυκύ;

so liegt darin weder eine Gotteslästerung noch eine Anklage gegen die Gottheit, vielmehr die Ergebung in den Willen der Götter und die tiefste Resignation, wie auch in der folgenden Klagerede kein Wort des Vorwurfs gegen die Götter über seine Lippen kommt, wohl aber gegen die, die ihn den Göttern zum Trotz gerettet haben[31]), also den korinthischen Hirten. Nur der Verzicht darauf, durch eigenen Scharfsinn sein Schicksal zu bestimmen, und blinde Unterwerfung unter das Verhängnis sind der Grundton, und darum sollen die Verse besagen: wenn ich mich selbst geblendet habe, so habe ich nur den Willen des Apollon erfüllt. Und dazu stimmen auch durchaus seine späteren Worte V. 1369 f.:

ὡς μὲν τάδ᾽ οὐχ ὧδ᾽ ἔστ᾽ ἄριστ᾽ εἰργασμένα,
μή μ᾽ ἐκδίδασκε μηδὲ συμβούλευ᾽ ἔτι,

obgleich er hier den Apollon nicht noch einmal nennt.

Und doch hätte er wahrlich Grund gehabt, wenn nicht die Götter überhaupt, so doch wenigstens eben Apollon anzuklagen. Daß dessen Bescheid auf die Frage nach seiner Abkunft mindestens zweideutig war, und daß an dem für Oidipus so verhängnisvollen Mißverständnis, das ihn zum Vatermord und zur Blutschande führte, der Gott mindestens nicht unschuldig war, haben wir schon in anderem Zusammenhang gesehen (s. oben S. 100 f.). Und ist es nicht derselbe Gott, der durch den Befehl, den Tod des Laios zu rächen, den Anstoß zu jener Kette von Handlungen gibt, die mit dem völligen Zusammenbruch des Oidipus enden? Und hören wir das nicht auch den Seher ausdrücklich bestätigen, V. 376 f.:

οὐ γάρ σε μοῖρα πρός γ᾽ ἐμοῦ πεσεῖν, ἐπεὶ
ἱκανὸς Ἀπόλλων, ὧι τάδ᾽ ἐκπρᾶξαι μέλει.

Haben wir uns nicht also doch geirrt? Ist nicht in der Tat Oidipus das willenlose Spielzeug dieses Gottes, dem es ein grausames Vergnügen ist, ihn zu verderben[32]? Ich glaube doch nur insofern, als wir es hier nur mit einem Rest der Aischyleischen Version zu tun haben, den Sophokles völlig auszuschalten nicht imstande war. Bei Aischylos freilich ist, wie oben (S. 254 ff.) gezeigt, Apollon der eigentliche Führer der Handlung, Οἰδίπου γένει κραίνων παλαιὰς Λαίου δυσβουλίας, V. 801 f., vgl. V. 813 αὐτὸς δ' ἀναλοῖ δῆτα δύσποτμον γένος. Bei Sophokles steht er im Hintergrund wie eine Gewitterwolke, aus der es von Zeit zu Zeit wetterleuchtet. Der Führer der Handlung aber ist Oidipus selbst, und soweit dies einem Sterblichen möglich ist, hält er die Fäden seines Schicksals selbst in der Hand.

Auch um Iokaste ganz zu verstehen, muß man sich des Aischylos erinnern: παράνοια συνᾶγε νυμφίους φρενώλεις (oben S. 261 f.). Euripideische Erotik wird man bei Sophokles, namentlich in einem so frühen Stück nicht erwarten; überhaupt hat er sie unseres Wissens nur einmal in der Deianeira der Trachinierinnen[33] darzustellen versucht. Aber wie heiß muß Iokaste den Oidipus lieben, wenn sie sich auch noch an ihn klammert, als sie in ihm den Mörder ihres ersten Gatten erkannt hat, wenn sie die Wahrheit um jeden Preis zu vertuschen sucht und vor allem Oidipus selbst vor der Erkenntnis des Schrecklichen bewahren will:

οὐδὲν γὰρ οὐ πράξαιμ' ἄν, ὧν ἄν σοι φίλον.

Diese Worte (V. 863), mit denen sie nach der furchtbaren Entdeckung mit dem Mörder des Laios in den Palast zurückkehrt, sind die einzigen, in denen sie ihrem heißen Empfinden einen zwar immer noch verhaltenen, aber um so prägnanteren Ausdruck gibt, den ich in keiner der mir bekannten Übersetzungen getroffen finde[34].

Aber mit diesem von Aischylos übernommenen Charakterzug hat Sophokles einen zweiten verbunden, der seine eigenste Erfindung schon deshalb sein muß, weil er ganz in den Zeitverhältnissen, in der von Ionien allmächtig eindringenden Aufklärung wurzelt, die Skepsis, wenn nicht gegen die Götter überhaupt, so doch gegen die Orakel. Im schärfsten Kontrast zu Oidipus ist Iokaste nicht fromm und gottergeben, sondern freigeistig bis zur Frivolität. Und vorzüglich wird dieser Charakterzug durch die bitterste Erfahrung, die eine Frau machen kann, motiviert. Ihr Kind, ihren eingeborenen Sohn, hat sie

einem Orakel opfern müssen, um, wie sie mit ihrem ersten Gatten glaubte, diesem dadurch das Leben zu retten. Und dieses Opfer ist umsonst gewesen. Wohl ist Laios von Mörderhand gefallen; aber nicht jenes längst auf dem Kithairon verweste Kind, gemeine Straßenräuber sind seine Mörder gewesen. Also die Orakel lügen, V. 708 f.:

μάθ᾽ οὕνεκ᾽ ἐστί σοι
βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέκμαρ.

Nicht der Mund der Gottheit spricht aus ihnen, sondern nur der seiner Diener, irrender Menschenmund, V. 711 f.:

χρησμὸς γὰρ ἦλθε Λαΐωι ποτ᾽ —, οὐκ ἐρῶ
Φοίβου γ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ, τῶν δ᾽ ὑπηρετῶν ἄπο.

Zwar gibt auch der fromme Pindar zu verstehen, daß im Winter, wenn Apollon bei den Hyperboreern weilt, die delphischen Orakel minder zuverlässig seien[35]. Aber Iokaste geht so weit, zu erklären, daß sich die Gottheit zur Kundgebung ihres Willens eines sterblichen Mundes überhaupt nicht bediene und daß alle Wahrsagekunst Schwindel sei, V. 724 f.:

ὧν γὰρ ἂν θεὸς
χρείαν ἐρευνᾶι, ῥαιδίως αὐτὸς φανεῖ[36].

Mit dieser ihrer Überzeugung will sie Oidipus beruhigen, der aber, wie wir sahen, auf den Schluß der Rede gar nicht hört, sondern, durch die Worte ἐν τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς in grenzenlose Verwirrung gesetzt, seinen Mord an der Schiste bekennt. Nun also weiß Iokaste, ihr jetziger Gatte ist der Mörder des Laios; sie weiß auch, daß der einzige lebende Augenzeuge gelogen hat; sie weiß jetzt, daß er in dem jetzigen König den Mörder seines alten Herrn erkannt und deshalb um seine schleunige Entfernung von Theben so flehentlich gebeten hat (V. 758 ff.)[37]. Aber während Oidipus auch jetzt vor allem die Wahrheit zu erforschen sucht und aus dem Munde des Hirten die Wiederholung seiner früheren Aussagen, daß mehrere Räuber die Mörder waren, nicht ein einzelner, und damit, trotz aller gegenteiliger Indizien, die Bestätigung seiner Unschuld zu vernehmen hofft, will Iokaste diese furchtbare Wahrheit aus Liebe zu ihrem Gatten vertuschen und verwickelt sich in ihrer grenzenlosen Aufregung in psychologisch höchst feine Widersprüche. Zunächst sagt sie: der Zeuge kann seine früheren

Aussagen nicht widerrufen noch modifizieren, denn die ganze Stadt hat sie gehört, V. 848 ff.:

ἀλλ' ὡς φανέν γε τοὖπος ὧδ' ἐπίστασο,
κοὐκ ἔστιν αὐτῶι τοῦτό γ' ἐκβαλεῖν πάλιν·
πόλις γὰρ ἤκουσ', οὐκ ἐγὼ μόνη, τάδε.

»Und wenn er nicht widerruft«, so denkt sie heimlich, »so bleibt die Wahrheit verborgen und Oidipus ist gerettet«. Aber wenn er widerruft oder modifiziert?

εἰ δ' οὖν τι κἀκτρέποιτο τοῦ πρόσθεν λόγου —,

nun erwarten wir, daß folgte, so wird er doch nun und nimmermehr dich als den Mörder des Laios bezeichnen können, und in der Tat hat Bothe diesen Gedanken in die Rede hineinbringen wollen, indem er in den folgenden Worten:

οὔτοι ποτ', ὦναξ, τόν γε Λαΐου φόνον
φανεῖ δικαίως ὀρθόν

σόν γε schrieb; aber dann müßte man übersetzen: Daß es sich mit deiner Ermordung des Laios richtig, wie es sich gebührte, d. h., wie das folgende lehrt, dem delphischen Orakel entsprechend verhielt, was außerordentlich hart und sprachlich kaum möglich ist. Daher haben v. Wilamowitz, Jebb und Bruhn mit Recht die Überlieferung gehalten und dadurch eine große Feinheit gerettet. Auch nur die Möglichkeit zu erwähnen, daß der Hirt den Oidipus als den Mörder rekognoszieren könnte, davor schaudert Iokaste zurück, und es folgt παρὰ προσδοκίαν — was der Schauspieler durch eine lange Pause zum Ausdruck bringen muß — der Nachsatz: so haben die Orakel doch gelogen, die dem Laios den Tod von Sohneshand verkündeten. Damit lenkt sie in den Gedankengang zurück, der vorher ihre große Rede V. 707—725 beherrscht hat; ja sie gebraucht V. 854—856 genau dieselben Argumente wie dort V. 720—722 und kommt genau zu demselben Konklusum. Hatte sie früher gesagt, V. 723 f.:

τοιαῦτα φῆμαι μαντικαὶ διώρισαν
ὧν ἐντρέπου σὺ μηδὲν κτλ.,

so sagt sie jetzt, V. 857 f.:

ὥστ' οὐχὶ μαντείας γ' ἂν οὔτε τῆιδ' ἐγὼ
βλέψαιμ' ἂν οὕνεκ' οὔτε τῆιδ' ἂν ὕστερον.

Diese Wiederholung ist natürlich Absicht. Sie will die Gedanken des grübelnden Oidipus wieder auf die frühere Diskussion zurück-

lenken, die für ihn durch die Worte ἐν τριπλαῖς ἀμαξιτοῖς jäh unterbrochen worden war. Denn daß sie ihm damit den Argwohn nehmen werde, er könne selbst der Mörder des Laios sein, wagt sie selbst nicht zu hoffen. Ob die Orakel lügen oder nicht, ist hierfür so lange gänzlich gleichgültig, als nicht feststeht, daß Oidipus das Kind des Laios ist. Zu dieser Erkenntnis kommt aber Iokaste erst viel später. Aber vielleicht verzichtet Oidipus nun auf die Vernehmung des Hirten, der ihm nichts neues wird sagen können. Indessen der Zweifel an der Zuverlässigkeit der Orakel kann dem Oidipus in seiner gegenwärtigen Verfassung keine Beruhigung bringen. Er antwortet nur mit einem kurzen καλῶς νομίζεις, als ob er nur halb zugehört hätte, und besteht darauf, den Hirten zu sehen. Iokastes Plans ist mißglückt; sie muß sich nun fügen und den Oidipus sich selbst überlassen, und gerade an dieser Stelle steht das Wort leidenschaftlicher Liebe:

οὐδὲν γὰρ οὐ πράξαιμ᾽ ἄν, ὧν ἂν σοὶ φίλον.

Und doch enthält jene Wiederholung in einem Punkte eine Steigerung: hatte sie vorher das scheinbar trügerische Orakel nur den Priestern zugeschrieben (V. 702), so zeiht sie jetzt den Gott selbst der Lüge, V. 853 f.: ὅν γε Λοξίας διεῖπε χρῆναι παιδὸς ἐξ ἐμοῦ θανεῖν. Iokaste also ist es, die Gott gelästert, nicht Oidipus, der höchstens mit dem fast gedankenlos hingeworfenen καλῶς νομίζεις zustimmt. Gegen Iokaste allein, nicht auch gegen Oidipus, wie jüngst Sudhaus[38]) gemeint hat, richtet sich das folgende grandiose Chorlied von der Ewigkeit der göttlichen Gesetze und dem Frevelsinn der Menschen; natürlich erhebt es sich von der Situation des Dramas zu höheren und allgemeineren Gesichtspunkten, die vielleicht zum Teil durch aktuelle Ereignisse bedingt sind, aber am Schluß nimmt es deutlich auf die gottlosen Reden Iokastes im vorhergehenden Epeisodion Bezug, V. 906 ff.:

φθίνοντα γὰρ Λαίου
θέσφατ᾽[39]) ἐξαιροῦσιν ἤδη κοὐδαμοῦ Ἀπόλλων ἐμφανής
ἔρρει δὲ τὰ θεῖα.

Apollon ist von Iokaste gelästert; aber zu Gottesverachtung oder Gottesleugnung schwingt sich das verstörte Weib trotz seiner Skepsis gegen die Orakel nicht empor. Sie muß sehen, wie sich ihr Gatte quält, wie er altes und neues kombinierend der Entdeckung der Wahrheit immer näher kommt, jeder Augenblick kann sie bringen, V. 914 ff.:

ὑψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν
λύπαισι παντοίαισιν· οὐδ' ὁποῖ' ἀνὴρ
ἔννους τὰ καινὰ τοῖς πάλαι τεκμαίρεται,
ἀλλ' ἐστὶ τοῦ λέγοντος, ἢν φόβον λέγηι.

Ihr eigener Zuspruch fruchtet nicht, kann nichts fruchten; warum nicht, haben wir eben gesehen. Da wendet sich das verzweifelte Weib mit Opferspenden doch wieder an denselben Gott, den sie eben gelästert; vorsichtig fleht es ihn an um eine λύσις εὐαγής V. 921. Bruhn hat sehr treffend die λυτήριοι εὐχαί der Klytaimestra in der Elektra V. 635 ff. verglichen, und in der Tat scheint dort eine Selbstkopie des Dichters vorzuliegen. Denn an Frivolität geben sich beider Gebete nichts nach. Wie Klytaimestra mit versteckten Worten den Apollon bittet, daß ihr Gattenmord ungerächt bleiben möchte, so Iokaste, daß des Oidipus Tat nicht bekannt werden möchte, worin weiter liegt, daß Laios' Ermordung, an der die Betende freilich unschuldig ist, keine Sühne finden soll. Selbst wenn Iokaste die Wahrheit noch nicht wüßte, würde es ein unheiliges Gebet sein; denn Geschehenes kann auch Apollon nicht ändern. Nun aber sie schon Oidipus als den Mörder kennt, kann es nicht anders bedeuten als: »Vertusche die Wahrheit«, eine noch schwerere Gotteslästerung als die früher ausgestoßene.

Ihre ganze Frivolität kommt aber erst zum Ausbruch, als sie durch den Boten aus Korinth den Tod des Polybos erfährt und darin einen neuen Beleg für die Verlogenheit der Orakel erblicken muß; triumphierend ruft sie V. 946 ff.:

ὦ θεῶν μαντεύματα,
ἵν' ἐστέ· τοῦτον Οἰδίπους πάλαι τρέμων
τὸν ἄνδρ' ἔφευγε μὴ θάνοι· καὶ νῦν ὅδε
πρὸς τῆς τύχης ὄλωλεν οὐδὲ τοῦδ' ὕπο.

und jubelnd fordert sie ihren Gatten auf, V. 952 f.:

ἄκουε τἀνδρὸς τοῦδε, καὶ σκόπει κλύων,
τὰ σέμν' ἵν' ἥκει τοῦ θεοῦ μαντεύματα.

Und wenn nun der Mensch ein blindes Spiel des Zufalls ist, wenn keine Mahnung der Olympier ihn aufklärt und leitet, dann ist es doch das beste, furchtlos und unbesorgt in den Tag hineinzuleben, V. 977 ff.:

τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ὧι τὰ τῆς τύχης
κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής;
εἰκῆι κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.

Gleich darauf erfolgt für sie der vernichtende Schlag. Stumm, aber mit wachsendem Entsetzen hört sie, wie der korinthische Hirte ihrem Gatten erzählt, daß er ihn als Kind auf dem Kithairon von einem thebanischen Hirten erhalten hat, und wie er der zerstochenen Füße gedenkt. Er ist also nicht nur der Mörder ihres ersten Gatten, er ist auch dessen Sohn, er ist ihr eigenes Kind, mit dem sie seit Jahren in Blutschande lebt. Erst als Oidipus sie fragt, ob der von dem Korinther erwähnte Hirte mit dem Augenzeugen der Ermordung des Laios identisch sei, wacht sie aus ihrer Versteinerung auf. Auch jetzt soll Oidipus um keinen Preis die Wahrheit erfahren; auch wenn er ihr als Gatte immerdar verloren ist, liebt sie jetzt in ihm ihr früh verlorenes Kind. Er soll das eben und das früher gehörte vergessen, V. 1057 f.:

τὰ δὲ
ῥηθέντα βούλου μηδὲ μεμνῆσθαι μάτην,

er soll nicht weiter forschen, also auch den zitierten thebanischen Hirten nicht verhören, V. 1060f.:

μὴ πρὸς θεῶν, εἴπερ τι τοῦ σαυτοῦ βίου
κήδηι, ματεύσηις τοῦθ᾽,

und dann aus tiefster Seele aufstöhnend:

ἅλις νοσοῦσ᾽ ἐγώ.

Und da Oidipus diesem wilden Ausbruch gequälter Mutterliebe als Motiv den Adelsstolz unterschiebt, geht sie, um das Gräßliche der Entdeckung nicht mit erleben zu müssen, in den Tod, V. 1071 ff.:

ἰοὺ ἰού, δύστηνε· τοῦτο γάρ σ᾽ ἔχω
μόνον προσειπεῖν, ἄλλο δ᾽ οὔποθ᾽ ὕστερον[40]).

»Oberflächlich« hat man den Charakter der Iokaste genannt, und gewiß würde Euripides ihn feiner ziselliert haben, scheint es auch in seinem Οἰδίπους getan zu haben. Aber ergreifender ist doch dies in großen Strichen gezeichnete Bild eines in Folge bitterster Lebenserfahrung innerlich zerrissenen, mit den Göttern zerfallenen Weibes, das nur in der Hingabe an seinen zweiten Gatten ein spätes Glück gefunden hat und sich mit allen Fasern ihres Wesens dagegen sträubt, daß ihr dieses Glück entrissen werden soll.

Wir sehen, wie Sophokles einerseits über Aischylos hinausgeht, indem er es — wir dürfen jetzt sagen mit glänzendem

Erfolg — versucht, die ἀναγνώρισις auf die Bühne zu bringen, andererseits finden wir ihn in manchen Zügen noch von seinem Vorgänger abhängig. Aus beiden Gründen wird man Bedenken tragen müssen, das Stück allzu tief hinabzudatieren; namentlich scheint die Zeit des Archidamischen Krieges, an die hervorragende Forscher aus den verschiedensten Gründen gedacht haben, von diesem Gesichtspunkt aus völlig ausgeschlossen[41]. Da aber die chronologische Datierung aufs engste mit der Frage nach dem Verhältnis des Oidipus zur Antigone verknüpft ist, sparen wir sie uns besser bis zur Besprechung dieses Stückes auf.

---

c) Der Oidipus des Euripides.

Eine im Epos noch ziemlich schattenhafte Sagenfigur ist durch die eben analysierte Tragödie des Sophokles und dessen nicht viel später gedichtete Antigone[1]) ein Wesen von Fleisch und Blut geworden, der Sproß aus dem Spartengeschlecht und Bruder der Iokaste, Kreon. Hatte die Oidipodie ihn nur als Reichsverweser nach dem Tode des Laios gekannt, so gibt ihm Sophokles dasselbe Amt auch nach der Katastrophe des Oidipus im Tyrannos und nach dem Tode der beiden Oidipussöhne in der Antigone. Und war er im Oidipus nur ein mehr passiver, von den Verhältnissen getriebener Charakter, so ward er, wie wir in dem nächsten Abschnitt sehen werden, in der Antigone der sehr aktive, schroffe und rücksichtslose Repräsentant des Staatsprinzips. Da lag es nun für den Dramatiker, der nach Sophokles das Oidipusproblem von neuem aufgriff und ein Gegenstück zu dem ersten Oidipus des Sophokles verfaßte, außerordentlich nahe, den Kreon dieses Stückes nach dem Muster des Kreons der Antigone umzubilden und ihn aus einem passiven zu einem aktiven Gegenspieler des Königs Oidipus zu gestalten. Die Wege hatte schon Sophokles selbst gewiesen, wenn er in seinem Oidipus dem Kreon ehrgeizige Absichten auf den Thron imputiert. Was hier eine Ausgeburt des irrenden Scharfsinnes ist, brauchte nur als Tatsache angenommen zu werden, und der dramatische Konflikt war da, ein Konflikt, der in seinen Konsequenzen sehr leicht zur Anagnorisis führen konnte, wie es ja in dem Sophokleischen Stück wirklich der Fall ist, nur dort ohne Zutun des Kreon.

Grund zum Mißvergnügen hatte Kreon hinreichend. Er stammt von den Sparten, dem thebanischen Urgeschlecht — κάρτα δ' ἔστ' ἐγχώριος, konnte man auch von ihm sagen, wie von seinem Sohn Megareus in den Septem V. 412. Und nun sollte er hinter einem hergelaufenen Fremdling zurückstehen, auf den er mit demselben Hochmut herabblickte, wie bei Sophokles das Götterkind Antigone auf ihn selbst. Und obendrein war seine Schwester die Gattin des früheren Königs und er selbst hatte eine Zeitlang den verwaisten Thron inne gehabt, bis er ihn dem Überwinder der Sphinx abtreten mußte[2]). Daß hier ein Konflikt unabweislich war, liegt auf der Hand. Aischylos hat die Schwierigkeit dadurch umgangen,

daß er Kreon überhaupt aus der Handlung ausschaltet (s. oben S. 262), Sophokles dadurch, daß er ihn neben Oidipus ein Scheinkönigtum bekleiden ließ (s. oben S. 284 f.). Aber konnte sich ein Kreon, der mehr Initiative besaß, damit zufrieden geben? Man sieht, daß hier die Keime zu einer dramatischen Handlung lagen, die von der Sophokleischen grundverschieden war und deren Schwerpunkt nicht, wie in dieser, in der psychologischen Ausgestaltung des Charakters des Oidipus oder wie bei Aischylos und in der Antigone des Sophokles in dem Gegensatz zweier Prinzipien, sondern in dem Kampf zweier politischer Parteien lag, der altthebanischen auf der einen Seite, die ihrem alten König, dem letzten Kadmeionen, wie sie glauben mußte, nachtrauerte, und der für die blendende Erscheinung des scharfsinnigen jungen Königs, des Retters des Landes aus schwerer Plage begeisterten Jugend. In jener Partei, den alten Dienern des Laios, fand Kreon die Genossen für seine Pläne; während seine Schwester ganz in der Liebe zu ihrem Gatten aufging, mußte er, zwar nicht Kadmeione, aber doch Sparte, als der Träger der alten Traditionen erscheinen, als der berufene Nachfolger des Laios.

In dieser Weise hat nun in der Tat Euripides in seinem Oidipus[3]) den Stoff zu einem politischen Drama gestaltet. Daß wir dies mit solcher Zuversicht behaupten können, verdanken wir einem kurzen, aber außerordentlich inhaltsvollen Fragment des Stückes und einem gerade dies Fragment illustrierenden und es ergänzenden Bildwerk. Zu der Stelle des Phoinissenprologs, wo Iokaste von der Selbstblendung des Oidipus spricht V. 61, bemerken die Scholien: ἐν δὲ τῶι Οἰδίποδι (fr. 545) οἱ Λαΐου θεράποντες ἐτύφλωσαν αὐτόν·

ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρείσαντες πέδωι
ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας.

Die wesentlichen Konsequenzen aus diesen Versen sind schon längst gezogen. Die Blendung fand natürlich hinter der Szene statt. Das Fragment stammt aus einer Erzählung eines der Λαΐου θεράποντες, der sich an der Blendung beteiligt hat und als ἄγγελος fungiert. Er nennt den Oidipus den Sohn des Polybos, also ist dieser noch nicht als Sohn des Laios erkannt. Daraus lernen wir, daß Oidipus bei Polybos aufwuchs, und daß dies in Theben allgemein bekannt war, ferner daß Oidipus diesen Polybos entweder wirklich für seinen Vater hielt oder (auch mit dieser

Möglichkeit haben wir zu rechnen) wenigstens in Theben dafür ausgegeben hatte. Das ist schon ziemlich viel.

Aber noch wichtigeres lehrt uns ein Bildwerk, die viel besprochene Aschenurne aus Volterra[4]), die ich hier nach der Publikation in den Urne etrusche wiederhole (Abb. 48). Die Mittelgruppe bildet eine Illustration zu den eben zitierten Versen, wie man sie in solch engem Anschluß an den Wortlaut selten findet. Man darf sie wohl auf eine illustrierte Euripidesausgabe zurückführen. Oidipus, ein noch jugendlicher unbärtiger Mann



Abb. 48. Urne in Florenz.

in königlicher Gewandung, liegt auf beiden Knieen, während zwei behelmte und mit dem Schild gerüstete Krieger seine beiden Hände festhalten, so daß er sich nicht wehren kann. Ein dritter Krieger hat ihn am Schopf gepackt und stößt ihm ein Schwert in das rechte Auge. So weit lernen wir nichts neues, höchstens, daß Oidipus in dem Stücke noch sehr jung war. Aber links steht gleichfalls in königlicher Tracht und mit einem kurzen Szepter Kreon, offenbar nicht als passiver Zuschauer, der die Blendung nicht hindern kann und vielleicht auch nicht will, sondern als die gebietende Persönlichkeit. Die alten Krieger des Laios handeln nicht nur mit seinem Einverständnis, sondern auf seinen direkten Befehl. Da haben wir also eine Handlung, die den oben entwickelten Voraussetzungen entspricht.

Von rechts stürzt mit aufgelöstem Haar, von einem Diener vergeblich zurückgehalten, Iokaste herbei; vor ihr zwei Knäbchen, gleichfalls mit Gesten des Entsetzens, Eteokles und Polyneikes, die also, wie bei Sophokles, noch kleine Kinder waren, wozu wieder die große Jugendlichkeit des Oidipus paßt. Von einer Benennung der beiden Frauen am linken Ende sehen wir vorläufig noch ab und fragen zunächst nach dem Motiv der Blendung. Allgemein nimmt man an, daß sie die Strafe für die Ermordung des Laios sein soll, Oidipus also als der Mörder erkannt ist. Und das gewiß mit Recht; denn wenn es auch nach dem früher bemerkten nicht ganz ausgeschlossen wäre, daß Kreon in seiner Herrschsucht eine förmliche Revolution der Unzufriedenen ins Werk gesetzt hätte, so ist ein solches Motiv doch in der antiken Tragödie ohne jede Analogie und vor allem wäre es so undramatisch wie möglich, wenn die aus gemeiner Herrschsucht vollzogene Blendung nachträglich dadurch eine sittliche Rechtfertigung erhielte, daß in dem geblendeten der Mörder des Laios erkannt würde.

Bleibt das Problem, auf welche Weise die Entdeckung erfolgt ist. Während man sich nun dieser Frage gegenüber früher entweder mit allgemeinen Wendungen begnügt oder gar wie bei Seneca und Statius[5]) den Schatten des Laios bemüht hatte, hat Vollbehr eine, wie ich glaube, sehr gute Lösung gefunden, die nur einer kleinen Modifikation bedarf, um vollkommen plausibel zu sein[6]). Er nimmt an, daß die Trabanten, die die Blendung vollziehen, dieselben seien, die einst den Laios auf seinem Todesweg begleitet hätten und Zeugen seiner Ermordung gewesen seien. Als sie ohne Laios zurückgekehrt seien, habe man sie, weil sie ihren König so schlecht verteidigt hatten, noch vor der Ankunft des Oidipus aufs Land verbannt; jetzt aber, da die Untersuchung des Frevels von neuem aufgenommen worden sei — aus welchem Motiv, davon später —, habe man sie herbeigeholt, sie hätten in dem neuen König den Mörder ihres alten Herrn erkannt und ihm im ersten Zorne die Augen ausgestochen. Man sieht, das ist im Grunde die Sophokleische Version, aber mit Änderungen, die sie im höchsten Grade unwahrscheinlich machen. Aus dem einen entkommenen Augenzeugen werden deren mehrere gemacht. Das widerspricht schon gleich der festen Regel antiker Sage, die bei solchen Katastrophen immer nur einen entkommen läßt[7]). Wenn nun aber diese Zeugen des Mordes früher als Oidipus nach Theben

kommen, nicht wie bei Sophokles erst als dieser schon König ist, so wird man sich hüten, sie aufs Land zu verbannen; man wird sie im Gegenteil in der Stadt behalten und mit ihrer Unterstützung und auf ihre Personalbeschreibung hin energische Nachforschungen nach dem Mörder anstellen. Hat man aber dafür, wegen des Auftretens der Sphinx, keine Zeit und keine Gedanken, wie es Sophokles fingiert hat, so wird man sich um die schlappen Trabanten erst recht nicht kümmern, noch eine Strafe über sie verhängen, die eigentlich gar keine Strafe ist. Und dann, woher kommt diesen feigen Soldaten, die vor Oidipus ausgerissen sind, auf einmal der Mut und die Kraft, denselben Oidipus zu ergreifen und zu blenden? Sie, die sich gegen den einzelnen Wanderer auf der Landstraße nicht zur Wehr zu setzen wagten, sollen sich jetzt an dem König in seinem Palast, wo er von Doryphoroi umgeben ist, vergreifen? Und endlich, wie soll ein solcher Vorgang inszeniert worden sein? Soll die Begegnung des Oidipus mit den Trabanten und seine Erkennung als Mörder auf der Bühne stattgefunden haben, wie es die Gesetze des Dramas verlangen? Warum schleppen denn die Trabanten ihn erst in den Palast, um ihn zu blenden? Oder ist er selbst, als er sich erkannt sah, in den Palast geflohen? Oder ist auch die Anagnorisis nur erzählt worden zugleich mit der Blendung? Eines immer unmöglicher als das andere. Aber der Grundgedanke Vollbehrs ist gut. Wenn sich Oidipus nicht selbst verrät, wie bei Sophokles, was ausgeschlossen ist, da dies nur Wiederholung desselben Motivs gewesen wäre, so kann die Entdeckung in der Tat nur durch einen Augenzeugen erfolgen. Aber einer genügt auch. Ich halte es daher für das wahrscheinlichste, daß sich Euripides in diesem Punkte ganz an Sophokles angeschlossen hat. Der einzige überlebende Begleiter des Laios ist erst nach Theben gekommen, als Oidipus bereits König war, er hat in diesem den Mörder des Laios erkannt und ist entweder auf seine eigenen Bitten von Iokaste aufs Land geschickt worden oder er ist in der Stadt geblieben, hat aber des Königs Anblick gemieden und geschwiegen. Wie war es nun motiviert, daß er nachträglich doch aussagte, während er es anfänglich nicht gewagt hatte? Dazu bedurfte er eines mächtigen Schutzes und den bot ihm Kreon. Hätte, um bei dem oben S. 282 gebrauchten Vergleich zu bleiben, der Arzt im Macbeth Gelegenheit gehabt, sich mit Malcolm in Verbindung zu setzen, so würde er wohl auch nicht geschwiegen haben. Und diesen

einzigen Wissenden zum Werkzeug der Entdeckung des Mordes zu machen, was er bei Sophokles nur unwillkürlich ist, lag so nahe, daß Euripides blind gewesen sein müßte, um an diesem Motiv vorüberzugehen. Und dieser einstige Diener des Laios — ob er auch bei Euripides Hirte wurde, wissen wir ja nicht — brauchte mit Oidipus in dem Stücke gar nicht zusammengebracht zu werden wie Vollbehrs Trabanten; denn er wußte ja von der früheren Begegnung her alles. Eine Szene mit Kreon genügte, und selbst die wäre nicht unbedingt nötig gewesen, Kreon konnte, was er von ihm in Erfahrung gebracht hatte, auch erzählen.

Fast allgemein wird angenommen, daß die erneute Suche nach dem Königsmörder bei Euripides wie bei Sophokles durch eine Pest motiviert gewesen sei, als deren Ursache dann entweder das delphische Orakel oder Teiresias den ungerächt gebliebenen Mord bezeichnet haben soll[8]. Aber eine so genaue Nachahmung, namentlich in der Exposition, dürfte in der Tragödie des fünften Jahrhunderts ohne Analogie sein. Die Motivierung war ja durch den Ehrgeiz des Kreon gegeben. Und nun erst will ich auf das Fragment verweisen, wo wir diesen als Triebfeder des ganzen Stückes direkt bezeugt finden (fr. 551):

φθόνος δ' ὁ πολλῶν φρένα διαφθείρων βροτῶν
ἀπώλεσ' αὐτὸν κἀμὲ συνδιώλεσεν.

Daß dies Worte der Iokaste sind und daß der zu Grunde gerichtete Oidipus sein muß, ist klar und nicht minder, daß der Ausspruch sich gegen Kreon richtet; das haben C. F. Hermann und G. Hermann richtig erkannt, und man hätte ihnen nicht widersprechen sollen[9].

Natürlich will ich damit nicht sagen, daß Kreon von vornherein den Oidipus im Verdacht habe, der Mörder zu sein, sondern ich denke mir den Hergang so, daß Kreon auf der Suche nach den alten Getreuen des Laios auch an jenen einstigen Begleiter des alten Königs gerät, durch irgend eine Wendung des Gesprächs auf die Spur geleitet wird und endlich ihm das Geständnis abringt, daß der jetzige König den Laios erschlagen hat. Im Besitze dieser Kenntnis mußte es ihm leicht sein, die alten Krieger des Laios aufzuwiegeln, und er, der Bruder der Königin, konnte diesen auch Zugang zum Palast verschaffen, den Staatsstreich, denn um einen solchen handelt es sich doch in der Tat, ersinnen

und durchführen. Wenn nun Oidipus nicht erschlagen wird, wie man eigentlich erwarten sollte, sondern nur geblendet, so weiß ich nicht, ob Kundige aus der Folklore beweisen können, daß dies eine übliche Strafe für Königsmord ist. Jedesfalls sind die Analogien, die man aus der griechischen Mythologie angeführt hat, nicht zutreffend[10]). Wenn z. B. Hekabe dem Polymestor die Augen aussticht, so tut sie das nur, weil ihr die Kraft und die Waffe fehlt, ihn zu töten, und bei Thamyris und Phineus ist die Blendung die göttliche Strafe für Überhebung oder Mißbrauch der Prophetengabe, nicht für einen Mord. Ich meine aber, daß sich die Sache dadurch erklärt, daß der blinde Oidipus durch die Thebais und die Tragiker in der Volksvorstellung so festgewurzelt war, daß Euripides hiervon nicht abweichen konnte. Schon daß er diese Blendung durch andere vollziehen läßt, mußte dem Publikum als eine verwegene Neuerung erscheinen. In dem Phoinissenprolog läßt er daher auch dies Motiv wieder fallen. Und dann: vor allem durfte der Dichter den Oidipus schon deshalb nicht töten lassen, weil ja der schlimmste Teil der Wahrheit, daß er der Sohn des Laios ist, noch nicht ans Tageslicht gekommen ist.

Eine Reihe von Fragmenten, die von dem Wert eines braven Weibes, von ihrer Unterordnung unter den Gatten und ähnlichem handeln, hat man einem Gespräch zwischen Oidipus und Iokaste nach der Blendung zugeteilt, und in der Tat sehen wir ja auch auf der Urne Iokaste entsetzt auf den Geblendeten zueilen. Aus dem Inhalt dieser Fragmente hat man weiter geschlossen, daß Iokaste treu zu Oidipus stand, auch nachdem sie erfahren hatte, daß er ihren ersten Gatten erschlagen hatte. Nun ist es freilich bedenklich, aus Fragmenten, die allgemeine Sentenzen enthalten, weitgehende Schlüsse auf die Handlung des Stückes zu ziehen, und diese Methode hat so oft Fiasko gemacht, daß sie nicht ganz unverdient in Verruf gekommen ist. Aber hier liegt die Sache doch ein wenig anders. Denn unter den erwähnten Fragmenten ist wenigstens eines, das eine ganz bestimmte Situation mit Sicherheit erschließen läßt. Leider ist es verderbt und die Heilung unsicher. Ich setze die Fassung, die mir die wahrscheinlichste scheint, her (fr. 543):

μεγάλη τυραννὶς ἀνδρὶ τέκνα καὶ γυνή.
ἴσην γὰρ ἀνδρὶ ξυμφορὰν εἶναι λέγω

τέκνων θ' ἁμαρτεῖν καὶ πάτρας καὶ κτημάτων
ἀλόχου τε κεδνῆς, ὡς μόνον τῶν χρημάτων
γυνή 'στι κρεῖσσον ἀνδρί, σώφρον' ἣν λάβηι[11]).

Der Gedanke der vier letzten Verse ist: ein braves Weib wiegt Kinder, Vaterland und Besitztümer auf, oder wenn wir im zweiten Vers das ἀνδρί als Wiederholung aus dem ersten Vers ansehen und O. Henses von ihm jetzt wieder fallen gelassenes οὐχί einsetzen: ein braves Weib ist mehr wert als Vaterland, Kinder und Besitztümer. So redet jemand, dem alles dies genommen ist oder genommen zu werden droht, nur die Gattin bleibt ihm treu. Das paßt durchaus auf Oidipus nach der Blendung, und wir entnehmen daraus, daß Kreon den Oidipus in die Verbannung schicken und nicht nur seine Güter zurückbehalten will, sondern auch seine Kinder. Dieser letzte Zug erinnert an Sophokles, wo gleichfalls Kreon dem Oidipus die Kinder wegnimmt[12]) — allerdings die Mädchen —, aber die Knaben hat der Vater nicht zu sehen verlangt. Doch hier bei Euripides handelt Kreon aus anderen Motiven. Denn erstens, wenn auch ihr Vater ein Königsmörder ist, so war er doch eine Zeitlang König, und zweitens sind sie die Söhne seiner Schwester. Ihr Anrecht auf den Thron ist mindestens so groß wie das des Kreon. Darum wird er wie im ersten Oidipus des Sophokles zunächst nur als Verweser die Regierung übernehmen können, vor allem aber sich der Kinder versichern, die, wenn er sie mit Oidipus ziehen läßt, leicht sich zu Rächern ihres Vaters auswachsen könnten. Dagegen ersehen wir aus denselben Versen, daß Iokaste ihrem Gatten in die Verbannung folgen will[13]) wie Antigone in den Phoinissen und im Oidipus auf Kolonos. Zu dieser Situation paßt aber schlechterdings nicht der erste Vers, der mit dem Gedanken der folgenden Verse in krassem Widerspruch steht. Denn hier heißt es, daß Weib und Kinder einem Manne so viel bedeuten wie das Königtum, während dort auch die Kinder zu den Gütern gerechnet werden, die durch ein braves Weib aufgewogen werden. Wer so spricht, dem sollen seine Kinder nicht genommen werden, oder er weiß es wenigstens noch nicht. Also können die Verse ursprünglich nicht zusammengehören. Der erste kehrt überdies in den Menanderschen Monostichen wieder. Dennoch sehe ich keinen Grund, ihn dem Oidipus abzusprechen, da Menander den Euripides zitiert haben kann, wie in den 'Επιτρέποντες; es sind nur zwei inhaltlich ähnliche Zitate entweder schon von Stobaios zusammengeschweißt worden oder

durch Schuld eines Abschreibers in eins zusammengeflossen. Dieser erste Vers gehört nun deutlich einer früheren Szene an, in der Oidipus zwar weiß, daß er den Thron verlieren wird, aber noch nicht ahnt, daß er auch seine Kinder verlieren und in die Verbannung gehen soll.

Man sieht also, daß Euripides, der große Kenner der Frauenseele, die Iokaste mehr in den Vordergrund gestellt und ihren Charakter liebevoll ausgemalt hat. Bei Aischylos war sie das liebedürstige Weib, bei Sophokles hängt sie Oidipus zwar auch dann noch an, da sie ahnt, daß er ihren ersten Gatten erschlagen hat, und hilft sich über die sittlichen Bedenken mit den frivolen Worten hinweg, V. 977 ff.:

τί δ᾿ ἂν φοβοῖτ᾿ ἄνθρωπος, ὧι τὰ τῆς τύχης
κρατεῖ, πρόνοια δ᾿ ἐστὶν οὐδενὸς σαφής·
εἰκῆι κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.

Aber da ist Oidipus noch König und das Verbrechen noch nicht offenkundig. Wie viel größer steht die Euripideische Iokaste da, die auch im tiefsten Elend den Gatten nicht verläßt[14]). Allerdings eins war unumgänglich. Oidipus mußte sich rechtfertigen. Er mußte beweisen oder wenigstens Iokaste überzeugen, daß er in der Notwehr gehandelt hatte. Auch vom rein dramatischen Standpunkt war es notwendig, daß man den Vorgang nicht bloß in der Darstellung jenes Begleiters des Laios, sondern auch in der Auffassung des Oidipus kennen lernte. Und in diese Auseinandersetzung mit Iokaste scheinen nun auch zwei der erhaltenen Fragmente zu passen: erstens fr. 553, wo Oidipus erklärt, weshalb er über jene Tat bisher geschwiegen hat[15]):

ἐκμαρτυρεῖν γὰρ ἄνδρα τὰς αὑτοῦ τύχας
εἰς πάντας ἀμαθές, τὸ δ᾿ ἐπικρύπτεσθαι σοφόν,

und in diesen Zusammenhang gehört auch wohl fr. 554:

πολλάς γ᾿ ὁ δαίμων τοῦ βίου μεταστάσεις
ἔδωκεν ἡμῖν μεταβολάς τε τῆς τύχης,

Worte, die ganz wie die Einleitung einer längeren Erzählung klingen. Für die Schlußszene, in die sie Welcker setzen wollte, ist der Ton zu ruhig.

Sicherlich hat dann C. F. Hermann auch ganz richtig gesehen, wenn er diesem Teil des Dramas auch das in Trochaeen verfaßte fr. 545 zuweist:

πᾶσα γὰρ δούλη πέφυκεν ἀνδρὸς ἡ σώφρων γυνή·
ἡ δὲ μὴ σώφρων ἀνοίαι τὸν ξυνόνθ' ὑπερφρονεῖ.

Diese bei Stobaios[16]) als aus dem Oidipus des Euripides stammend überlieferten Verse führt auch Clemens Alexandrinus Strom. IV 8, 63, 1 p. 277 St. als Euripideisch an, ohne jedoch den Namen des Stückes zu nennen, und weiter unten IV 20, 125, 1 (p. 303) und 126, 2 ff. (p. 304), wieder ohne Titel, fünf weitere Euripideische Bruchstücke, die gleichfalls in Trochaeen verfaßt sind und gleichfalls von der σώφρων γυνή handeln. Sie sind offenbar derselben ῥῆσις entnommen und hingen dort eng miteinander zusammen. Die ursprüngliche Anordnung hat Musgrave sehr glücklich erkannt. Die von Clemens an der zweiten Stelle zitierten Verse gingen bei Euripides den von ihm an erster Stelle zitierten voran, der Zusammenhang der Gedanken ist beinahe lückenlos. Da aber die verbindenden Worte des Clemens für uns wichtig sind, setze ich nicht die Musgravesche Restitution (s. Nauck fr. 909) her, sondern die beiden Stellen des Clemens, aber natürlich in umgekehrter Reihenfolge.

126, 2 p. 304 χρὴ δὲ τὸν εὐδαίμονα γάμον οὔτε πλούτωι ποτὲ οὔτε κάλλει κρίνεσθαι ἀλλ' ἀρετῆι·

'οὐδεμίαν'

φησὶν ἡ τραγωιδία,

'ὤνησε κάλλος εἰς πόσιν ξυνάορον,
ἀρετὴ δ' ὤνησε πολλάς· πᾶσα γὰρ ἀγαθὴ γυνὴ
ἥτις ἀνδρὶ συντέτηκε, σωφρονεῖν ἐπίσταται'

εἶτα οἷον παραινέσεις διδοῦσά φησι·

'πρῶτα μέν γε τοῦθ' ὑπάρχει· κἂν ἄμορφος ἦι πόσις,
χρὴ δοκεῖν εὔμορφον εἶναι τῆι γε νοῦν κεκτημένηι·
οὐ γὰρ ὀφθαλμὸς τὸ κρῖνόν ἐστιν, ἀλλὰ νοῦς ⟨ὁραῖ⟩',

καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

125, 1 p. 303 φίλανδρον μετὰ σεμνότητος ὑπογράφει Εὐριπίδης παραινῶν·

'εὖ λέγειν δ' ὅταν τι λέξηι, χρὴ δοκεῖν, κἂν μὴ λέγηι,
κἀκπονεῖν ἃν τῶι ξυνόντι πρὸς χάριν μέλληι τελεῖν'·

καὶ αὖθίς που τούτοις τὰ ὅμοια·

'ἡδὺ δ', ἣν κακόν τι πράξῃ, συσκυθρωπάζειν πόσει
ἄλοχον ἐν κοινῶι τε λύπης ἡδονῆς τ' ἔχειν μέρος.'

τὸ δὲ πρᾶον καὶ φιλόστοργον ὧδέ πως ὑποδεικνύων κἀν ταῖς συμφοραῖς ἐπιφέρει·

'σοὶ δ' ἔγωγε καὶ νοσοῦντι συννοσοῦσ' ἀνέξομαι
καὶ κακῶν τῶν σῶν ξυνοίσω, κοὐδὲν ἔσται μοι πικρόν[17]).

Hiernach ist es wohl evident und wird auch fast allgemein zugegeben, daß C. F. Hermann recht gehabt hat, dieses Bruchstück dem Οἰδίπους zuzuweisen, wofür er sich als auf eine letzte Bestätigung darauf berufen konnte, daß der in den beiden ersten Versen entwickelte Gedanke in dem bei Stobaios mit Angabe des Titels zitierten Oidipusfragment fr. 548 wiederkehrt:

νοῦν χρὴ θεᾶσθαι, νοῦν· τί τῆς εὐμορφίας
ὄφελος, ὅταν τις μὴ φρένας καλὰς ἔχει[18]).

Ich glaube, man muß aber noch einen Schritt weiter gehen als C. F. Hermann. Das gleichfalls von Clemens IV 8, 63, 3 (p. 277) zitierte, oben ausgeschriebene Fragment 545 gehört nicht nur in dieselbe Szene und dieselbe ῥῆσις wie die übrigen von Clemens zitierten Verse, sondern muß in die einzige dort noch klaffende Lücke zwischen V. 10 und 11 eingesetzt werden, so daß der Schluß des erhaltenen, der vielleicht auch der Schluß der ganzen Rede war[19]), lautete:

ἡδὺ δ', ἣν κακόν τι πράξῃ, συσκυθρωπάζειν πόσει
ἄλοχον ἐν κοινῶι τε λύπης ἡδονῆς τ' ἔχειν μέρος.
πᾶσα γὰρ δούλη πέφυκεν ἀνδρὸς ἡ σώφρων γυνή·
ἡ δὲ μὴ σώφρων ἀνοίαι τὸν ξυνόνθ' ὑπερφρονεῖ.
σοὶ δ' ἔγωγε καὶ νοσοῦντι συννοσοῦσ' ἀνέξομαι
καὶ κακῶν τῶν σῶν ξυνοίσω, κοὐδὲν ἔσται μοι πικρόν.

Der Gedankengang ist folgender: Nicht auf Schönheit kommt es beim Weib an, sondern auf Tugend. Die brave Frau, die σωφροσύνη besitzt, schmilzt mit ihrem Manne zu einem einzigen Wesen zusammen. Die σωφροσύνη, das ist die Hauptsache. (Den Satz sollte man vielleicht in Parenthese setzen.) Einer solchen Frau dünkt ihr Mann schön, auch wenn er häßlich ist (wie jetzt Oidipus durch die Blendung entstellt); denn sie sieht nicht mit körperlichem Auge, sondern mit dem Geist. Und alle

seine Reden dünken ihr gut, auch wenn sie es nicht sind, und alles tut sie ihm zu Gefallen, ihre Stimmung paßt sie der seinigen an, ist mit ihm fröhlich und traurig. So ist die besonnene Frau, da sie sich in allem ganz und gar nach ihrem Gatten richtet, seine Sklavin, die unbesonnene aber benimmt sich infolge ihres Unverstandes hochmütig gegen ihren Gatten (hier bildet μὴ σώφρων nicht nur zu dem σώφρων des vorhergehenden Verses, sondern auch zu ἥτις σωφρωνεῖν ἐπίσταται in V. 3 und ἀνοίαι zu τῆι γε νοῦν κεκτημένηι in V. 5 den Gegensatz). Und nun zieht sie aus diesen allgemeinen Sentenzen die Anwendung auf sich selbst: »Ich will dein Leiden und dein Unglück mit dir tragen und nichts soll mir bitter sein«. Daß dies Worte der Iokaste sind, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. Wichtig aber ist, daß sie Clemens als eine φίλανδρος μετὰ σεμνότητος γυνή charakterisiert. Sie ist also nicht nur das demütig hingebende Weib, als welches sie sich in diesen Versen charakterisiert, sondern bewahrt auch in der völligen Hingabe an den Gatten die erhabene Würde der Königin. Ob auch die von Clemens unmittelbar vor fr. 545 angeführten Anapaeste fr. 546:

πᾶσα γὰρ ἀνδρὸς κακίων ἄλοχος[20]),
κἂν ὁ κάκιστος
γήμηι τὴν εὐδοκιμοῦσαν

in denselben Teil des Stückes gehören, lasse ich dahingestellt. Ist es der Fall, so würde hier der Chor das Résumé aus der Rede der Iokaste ziehen. Aber besser scheinen sie mir zu einer Diskussion über das Verhältnis des hergelaufenen Fremdlings zu der reichen Königin zu passen, also für eine frühere Stelle[21]).

Wir gewinnen aber durch die eben besprochenen Fragmente nicht nur einen tiefen Einblick in den Charakter der Iokaste, sondern auch eine Vorstellung von den auf die Blendung folgenden Szenen. Nach der Botenrede tritt der blinde Oidipus allein, oder höchstens auf einen treu gebliebenen Diener gestützt, aus dem Palast. Iokaste stürzt aus der Gynaikonitis auf ihn zu, mit ihr die beiden Knaben, die natürlich stumme Personen sind[22]). Dieser Szene gehört von den besprochenen Fragmenten wohl der erste Vers von fr. 543 sowie fr. 553. 554, also die Erzählung des Oidipus von seinem Zusammentreffen mit Laios, an. Dann tritt Kreon auf und nimmt ihm die Kinder, worauf vielleicht in Gegenwart des Kreon die große Rede der Iokaste, die wir eben behandelt

haben, und die dankenden Worte des Oidipus, fr. 543, 2—5, folgen, wo wir wieder das Stichwort von der γυνὴ σώφρων finden. Und dann mag auch, wie Vollbehr vorgeschlagen hat, fr. 544 ἄλλων δὲ πάντων δυσμαχώτατον γυνή[23]) dieser Szene zugeteilt werden. Aber sicher ist das nicht. Es könnte auch in die oben postulierte Aussprache über die Armut des Oidipus und den Reichtum der Iokaste gehören. Jedesfalls wird Oidipus schon vor der Blendung eine große Szene, wahrscheinlich mit Kreon, gehabt haben. Denn er mußte dem Publikum zuerst in seinem Glücke vorgeführt werden. Und an dieser Szene könnte auch Iokaste teilgenommen und sich schon damals energisch auf Seiten ihres Gatten gestellt haben. Das würde dann eine Umbildung der Szene im Oidipus Tyrannos des Sophokles V. 634—677 gewesen sein.

Die große Frage ist nun, wie die zweite noch gräßlichere Entdeckung, daß der Erschlagene des Oidipus Vater, seine jetzige Gattin seine Mutter ist, herbeigeführt wurde. Zur Lösung dieses Problems verwendet man, nach C. F. Hermanns Vorgang, soviel ich sehe, allgemein den Schluß der 67. Fabel des Hygin. Auch ich habe das früher getan[24]), glaube aber jetzt, daß es nur mit einer gewissen Einschränkung geschehen darf. Diese Fabel enthält, wie wir schon früher[25]) gesehen haben, neben einigen Sophokleischen Zügen aus dem ersten Oidipus auch vieles, was in diesem nicht steht, ist also aus verschiedenen Quellen kontaminiert. Der Schluß der Erzählung, der uns hier allein angeht, steht auch in dem vatikanischen Palimpsest, dem sogenannten Niebuhrschen Fragment[26]), in etwas anderer Fassung wie im Frisingensis. Es empfiehlt sich, beide Texte hier nebeneinander zu stellen:

Frisingensis	Fragm. Vaticanum[27])
interim Thebis sterilitas frugum et penuria incidit ob Oedipodis scelera, interrogatusque Tiresias quid ita Thebae vexarentur, respondit: si quis ex draconteo genere superesset et pro patria interiisset, pestilentia liberaturum. Menycus (l. *Menoeceus*) *Iocastes pater se de muris praecipitavit. dum haec Thebis geruntur, Co-*	*incidit Thebis sterilitas et pestilen*[*tia ob Oedipodis scelera*].

rintho Polybus decedit, quo audito Oedipus moleste ferre coepit, aestimans patrem suum obisse. cui Periboea de eius suppositione palam fecit. id itemales senex qui eum exposuerat ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Lai filium esse. Oedipus re audita, postquam vidit se tot scelera nefaria fecisse, ex veste matris fibulas detraxit et se luminibus privavit, regnumque filiis suis alternis annis tradidit, et a Thebis Antigona filia duce profugit.

interim Eriboea[28]) *Polybi regis uxor,* | [*quae eum sustulerat et educa*]*verat Sicyone Thebas venit eique de* | [*eius suppositione palam f*]*ecit.* ⟨*it*⟩*em Moenetes senex qui eum* | [*exposuerat pedum cica-*] *tricem cognovit: Lai filium esse dixit.* | [*Oedipus se luminibus privavit se tot*] *scelera*[29]) [*nefaria fecisse*] *audiens* | [*regnumque filiis tradidit*]. *Adrastus etc.* (folgt Fab. 69).

Der Text des Frisingensis ist ungleich reicher als der des Vaticanus, aber gleich im Anfang stoßen wir auf eine unglaublich törichte Interpolation. Zur Abwehr der Pest und Hungersnot gibt Teiresias denselben Schicksalsspruch kund wie in den Phoinissen zur Rettung der Stadt vor dem Untergang[30]), und diese Geschichte wird auch in Fab. 68 wiederholt, nur dort in die Zeit nach dem Tod der Sieben verlegt, und wie in den Phoinissen opfert sich ein Menoikeus für die Stadt, indem er sich von der Mauer herabstürzt. Aber der Interpolator hat aus dem Sohn des Kreon dessen gleichnamigen Vater gemacht. Töricht aber ist die Interpolation, weil durch sie die Pest jede Beziehung zu Oidipus verliert. Denn, wie der Seher verkündet hat, mußte sie nach Menoikeus' Tod aufhören. Diese Pest stammt aber auch wieder aus dem Oidipus Tyrannos. Auch wenn wir das Vaticanusblatt nicht hätten, und in der Interpolation nicht das Wort *pestilentia* stände, würden wir das ruhig behaupten können; denn auch bei Sophokles wird die Pest von der Unfruchtbarkeit des Landes hergeleitet: φθίνουσα μὲν κάλυξιν εὐκάρποις χθονός heißt es V. 26 von der Stadt. Nun ist aber die Lesart des Vaticanus *sterilitas et pestilentia* der des Frisingensis *sterilitas frugum et penuria* bei weitem vorzuziehen; höchstens kann man zweifeln, ob nicht *frugum* beizubehalten ist. Der Interpolator hat *pestilentia* durch *penuria* ersetzt, um es später in seiner Interpolation anbringen zu können[31]).

Nun entsteht die Frage, ob die Interpolation nicht noch weiter geht und nicht nur die der Verbindung halber eingeschobenen Worte: *dum haec Thebis geruntur*, sondern auch den ganzen folgenden, im Vaticanus gleichfalls fehlenden Satz[32]) bis *patrem suum obiisse* umfaßt, zumal in diesem Korinth, im Vaticanus Sikyon als der Königssitz des Polybos genannt wird. Aber diese Frage ist unbedingt zu verneinen. Denn es ist klar, daß eben der Schmerz des Oidipus über den Tod des Polybos die Veranlassung ist, daß Periboia ihm entdeckt, er sei ein untergeschobenes Kind. Also ist die Erzählung im Vaticanus gekürzt. Aber andererseits vermißt man im Frisingensis die Angabe, daß Periboia nach Theben gekommen sei. Und ferner, durch wen hat Oidipus denn den Tod des Polybos erfahren? Etwa durch einen Boten? Aber warum schickt Periboia einen solchen, wenn sie selbst kommen will? Und woher weiß denn Periboia, daß sich Oidipus über den Tod seines vermeintlichen Vaters so sehr betrübt hat? Und kommt sie etwa nach Theben, bloß um ihren Adoptivsohn zu trösten? Ich meine, es ist klar, daß der Zweck ihrer Reise ist, dem Oidipus die Todesnachricht zu bringen, und als diese Oidipus mit so großem Schmerz erfüllt, entdeckt sie ihm auch das übrige. Und es ist wohl kein Zweifel, daß Hygin auch so erzählt hat, und daß der Satz bei ihm etwa gelautet haben mochte: *interim Periboea, Polybi regis uxor, quae eum sustulerat et educaverat, Sicyone Thebis venit et Oedipodi Polybum decessisse narravit. quo audito Oedipus moleste ferre coepit aestimans patrem suum obiisse. cui Periboea de eius suppositione palam fecit.* Wir gewinnen dadurch einen interessanten Einblick in das Verhältnis der beiden Redaktionen zu ihrer Vorlage. Der Vaticanus kürzt, der Frisingensis interpoliert und merzt dabei gelegentlich auch einige echte Züge, wie hier die Ankunft der Periboia in Theben, aus. Und so mag man es Bethe gern zugeben, daß bei Hygin Sikyon stand und der Interpolator dem Sophokleischen Schulstück zuliebe Korinth eingeschwärzt hat.

Drei weitere Abweichungen finden sich am Schluß. Hier müssen im Vaticanus die Worte: *ex veste matris fibulas detraxit et* gefehlt haben, da der Platz für sie nicht ausreicht (s. Anm. 27). Auch dieses Motiv ist offenbar dem Oidipus Tyrannos entnommen, wieder mit wörtlichen Anklängen, V. 1268 ff.:

ἀποσπάσας γὰρ εἱμάτων χρυσηλάτους
περόνας ἀπ᾽ αὐτῆς, αἷσιν ἐξεστέλλετο,
ἄρας ἔπαισεν ἄρθρα τῶν αὑτοῦ κύκλων.

Ebenso fehlt im Vaticanus die Flucht mit Antigone, für die wieder entweder Sophokles oder wahrscheinlicher, wie sich später herausstellen wird, die Phoinissen des Euripides die Quelle sind. Man könnte auch dies beides für Interpolation halten, zumal durch die Ausscheidung die Erzählung an Geschlossenheit gewinnt und Oidipus eigentlich nur der toten Iokaste die Gewandnadeln nehmen kann[33], deren Tod aber überhaupt nicht berichtet wird. Da indessen auch die vorhergehende Erzählung ganz auf Sophokleischer Grundlage anfgebaut ist, erscheint es doch wahrscheinlicher, daß Hygin schon selbst diese beiden Züge eingesetzt hat. Endlich können im Vaticanus die Worte *alternis annis* nicht gestanden haben[34]. Dasselbe Motiv findet sich, wie wir oben S. 145 ff. gesehen haben, nur noch bei Accius; ob es Hygin oder sein Interpolator aus diesem[35] oder aus einer älteren Quelle eingesetzt hat, wage ich nicht zu entscheiden.

Aber auch die gemeinsame Vorlage der beiden Redaktionen kann nicht mehr der ursprüngliche Hygin, sondern nur eine Epitome gewesen sein[36], wie wir sie von Apollodors Bibliothek in der vatikanischen Handschrift besitzen. Denn sowohl im Frisingensis als im Vaticanus fehlt etwas sehr wesentliches, die Entdeckung, daß Oidipus nicht bloß der Sohn des Laios, sondern auch sein Mörder ist. Der Interpolator hatte das ganz richtige Gefühl, daß gegen die Pest irgend welche Maßregeln ergriffen werden mußten, aber statt zu Sophokles' Oidipus griff er zu Euripides' Phoinissen. Also hier ist in der Tat eine Lücke, und da die Pest aus Sophokles entnommen ist, wird auch im folgenden Sophokles weiter verwertet worden sein. Das delphische Orakel gab den Befehl, auf den Mörder des Laios zu fahnden. In Oidipus aber entsteht, so wird in dem unverkürzten Hygin gestanden haben, der Argwohn, daß er selbst der Mörder sein könne, der zur Gewißheit wird, als herauskommt, daß er der Sohn des Laios ist. Aber auch das dem Oidipus in Delphi gegebene Orakel wird vorausgesetzt; denn vorher war dessen Reise nach Delphi und die Begegnung an der Schiste gleichfalls nach Sophokles erzählt: *idem* (Laios) *cum Delphos iret, obviam ei Oedipus venit*, vgl. O. T. 803 ξυνηντίαζον, dagegen Phoin. 37 f. ξυνάπτετον πόδα ἐς ταὐτόν. Für die Art der Kontamination ist es charakteristisch, daß der folgende Satz: *quem satellites cum viam regi dari iuberent, neglexit* wieder Paraphrase der Phoinissenverse 39 ff. ist: καί νιν κελεύει Λαΐου τροχηλάτης· ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν με-

θίστασο'. ὁ δ' εἷρπ' ἄναυδος, μέγα φρονῶν[37]), nur ist der Wagenlenker durch mehrere Trabanten ersetzt, dies nun wieder nach Sophokles O. T. 751 f. ἄνδρας λοχίτας, deren es nach Iokastes Antwort vier waren[38]). Und wenn dann Hygin fortfährt: *rex equos immisit et rota pedem eius oppressit*, so liegen auch wieder die folgenden Verse aus dem Phoinissenprolog zugrunde, 41 f.: πῶλοι δέ νιν χηλαῖς τένοντας ἐξεφοίνισσον ποδῶν, aber während bei Euripides Laios hieran unschuldig ist und nur zufällig die Füllen die Spanne des Oidipus blutig treten, überfährt nach Hygin Laios absichtlich den Fuß des Oidipus. Auch hier liegt wieder Kontamination mit Sophokles vor, bei dem Laios gleichfalls selbst in Aktion tritt, indem er mit dem Kentron nach Oidipus sticht. Wenn es aber dann heißt: *Oedipus iratus inscius patrem suum de curru detraxit et occidit,* so scheint hier eine dritte Quelle vorzuliegen. Denn in den Phoinissen beschreibt Iokaste den Vorgang nicht näher, bei Sophokles aber versetzt Oidipus dem Laios mit seiner Keule einen Schlag, so daß er rücklings vom Wagen herabstürzt. Mit Hygin aber stimmt die Darstellung des Vorgangs auf dem vielfach von den Phoinissen abhängigen Lateranensischen Sarkophagdeckel überein[39]). So wäre es immerhin möglich, daß hier der Oidipus des Euripides zugrunde läge.

Diese scheinbar etwas abseits liegenden Betrachtungen über die Art, wie in dieser Hyginfabel verschiedene Quellen kontaminiert sind, werden uns, wie ich denke, sehr zugute kommen, wenn wir uns nun zu der Frage wenden, ob den von der Entdeckung handelnden Sätzen der Οἰδίπους des Euripides zugrunde liegt. Wir lesen, daß Periboia von Sikyon nach Theben kommt, dem Oidipus den Tod seines vermeintlichen Vaters mitteilt und, als er sich darüber gar sehr betrübt, sagt: »er war gar nicht dein rechter Vater, du bist ein Findelkind.« Darauf erkennt ihn der Hirte, der ihn ausgesetzt hat, Menoites — dieser Name ist natürlich auch im Frisingensis statt des verderbten *itemales* herzustellen[40]) — an den Fußnarben als das Kind des Laios und der Iokaste. Es wird sich empfehlen, beide Vorgänge getrennt zu betrachten.

Die Zurückführung des ersten auf den Euripideischen Οἰδίπους ist in der Tat höchst wahrscheinlich. Erwägen wir die Situation, bei der unsere Rekonstruktion oben stehen geblieben ist. Oidipus ist als Mörder des Laios erkannt, geblendet und der Königswürde entkleidet worden. Nun muß auch noch herauskommen, daß

er das ausgesetzte Kind des Laios ist. Wie sollte diese Feststellung eingeleitet werden? Bei Sophokles sind beide Entdeckungen dadurch miteinander verknüpft, daß der Augenzeuge des Mordes mit dem Hirten, der das Oidipuskind ausgesetzt hat, ein und dieselbe Person ist, eine, wie wir sahen, für den Aufbau des Dramas sehr brauchbare, aber doch an sich recht unwahrscheinliche Fiktion. Der Hirt muß zum Leibwächter avanzieren und dann wieder zu seinem früheren Stand zurückkehren, eine Supposition, die Euripides seiner ganzen Art nach schon dieser Unwahrscheinlichkeit wegen fallen gelassen haben wird, auch wenn er es nicht hätte vermeiden müssen und wollen, die Entwicklung der Sophokleischen allzu ähnlich zu machen. Sollte also die auf einem toten Punkt oder sagen wir lieber einem Ruhepunkt angelangte Handlung wieder in Fluß kommen, so mußte eine ganz neue Figur auf den Schauplatz treten, und dazu war in der Tat niemand geeigneter als die Pflegemutter des Oidipus. Diese Erwägungen allgemeiner Natur erhalten nun eine glänzende Bestätigung durch die oben abgebildete etruskische Urne (S. 307), deren Abhängigkeit von dem Οἰδίπους des Euripides wir schon wiederholt konstatiert haben. An der linken Ecke finden wir dort auf einem Throne eine königliche Frau, die entsetzt auf die Mittelgruppe hinsieht und, als ob sie in Ohnmacht zu fallen drohe, von einer Dienerin gestützt wird. Wäre, wie früher angenommen wurde, hiermit die schattenhafte Gattin des Kreon, Eurydike, gemeint, so würden wir es mit einer reinen Füllfigur zu tun haben, die nur als Pendant zu Iokaste angebracht wäre. Dafür ist aber die Erscheinung der Gestalt zu bedeutend und ihr Schmerz zu lebhaft. Ich habe daher schon vor Jahren die Benennung Periboia vorgeschlagen und halte heute diese Deutung für absolut sicher[41]). Natürlich war in dem Drama Periboia bei der Blendung des Oidipus noch nicht in Theben, geschweige denn bei dem Vorgang zugegen, aber solche Zusammenziehung der Hauptfaktoren der Handlung in einen Moment, wobei es vor allem darauf ankommt, die wichtigsten Personen vorzuführen, findet sich auf den etruskischen Urnen ebenso gut wie auf tarentinischen Vasen und Sarkophagen[42]).

Wir konstatieren also: Euripides hatte aus Sophokles den Zug übernommen, daß der Tod des Polybos in die Zeit fällt, zu der das Stück spielt, und daß dieses Ereignis wesentlich dazu beiträgt, die Entdeckung herbeizuführen. Während aber bei Sophokles die

Todesnachricht von dem Hirten, der das Oidipuskind gefunden hatte, nach Theben gebracht wird, in der egoistischen Absicht, sich bei dem neuen Könige von Korinth gleich in Gunst zu setzen (V. 1005 f.), macht sich bei Euripides die Königin Witwe selbst auf den Weg, offenbar um den Oidipus nach Korinth zu holen. Auch hierin liegt wohl wieder eine Euripideische Korrektur der Sophokleischen Version; denn es ist in der Tat befremdlich, daß dort Merope, die doch den Aufenthalt ihres Pflegesohnes so gut kennen mußte wie der korinthische Hirte (vgl. S. 285 f.), zumal der Ruhm des Besiegers der Sphinx durch ganz Hellas gedrungen war, diesem den Tod seines vermeintlichen Vaters nicht selbst mitteilt, sei es auch nur durch einen Boten, als welchen sich aber der Hirte nicht einführt. Erinnern wir uns nun, daß Oidipus aus Theben vertrieben werden sollte, daß er recht- und heimatlos geworden war, so mußte die Ankunft der Periboia ihm wie eine unverhoffte Rettung erscheinen. Denn der Mörder des thebanischen Königs war in Korinth mit nichten ein Verbrecher, und wenn auch vielleicht durch seine Blindheit die Thronfolge gefährdet sein mochte, obgleich Phineus auch als Blinder König bleibt, so durfte er doch hoffen, in der alten Heimat bei Periboia Schutz zu finden. Und in diesen Zusammenhang scheint nun auch das Fragment 550 zu gehören:

ἐκ τῶν ἀέλπτων ἡ χάρις μείζων βροτοῖς
φανεῖσα μᾶλλον ἢ τὸ προσδοκώμενον[43]).

Um so jäher mußte dann der Sturz in noch größere Verzweiflung sein. Während nun bei dem Sophokleischen Oidipus das beruhigende Bewußtsein, daß sich der auf den Vatermord bezügliche Teil des Orakels nun nicht mehr erfüllen könne, den Schmerz um Polybos fast völlig zurücktreten läßt, scheint bei dem Euripideischen auf die Freude über die Rettung aus dem Elend ein starker Schmerzensausbruch über den Tod des Vaters gefolgt zu sein: *quo audito Oedipus moleste ferre coepit.* Und hieraus dürfen wir wohl schließen, daß in diesem Stück Oidipus in Delphi kein Orakel empfangen hatte, also wenn er überhaupt dahin auszog, jedesfalls nicht dort angelangt war. Aber selbst daß Zweifel über seine Herkunft das Motiv seines Auszugs waren, steht keineswegs ohne weiteres fest, wenn es sich uns auch unten als wahrscheinlich erweisen wird. Und hätte vollends ein Orakel ihm die Vermählung mit der Mutter prophezeit, so mußte trotz alles Elends bei dem Erscheinen der Periboia Entsetzen sein

erstes Empfinden gewesen sein. Diese von Sophokles erfundenen Motive hat also Euripides sämtlich oder größtenteils aufgegeben. Dagegen ist der Einfluß des Sophokles unverkennbar in der Art, wie er den ersten Teil der Entdeckung einleitet. Bei jenem offenbart ihm der Hirte, daß er ein Findelkind sei, um ihm die Angst vor der Vermählung mit der Mutter zu nehmen, bei Euripides macht ihm Periboia die gleiche Mitteilung, um ihn über den Tod des Polybos zu trösten. Aber die gute Absicht beider verkehrt sich ins Gegenteil, durch diese Mitteilung wird beidemal die Entdeckung des Vatermordes und der Blutschande herbeigeführt.

Noch aber weiß in diesem Stadium der Handlung bei beiden Dichtern Oidipus erst, daß er ein Findelkind, nicht wessen Kind er ist. Haben nun die Forscher recht, die auch den nächsten Satz der Hyginschen Fabel: *item Menoetes senex qui eum exposuerat ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Lai filium esse* auf den Οἰδίπους des Euripides zurückführen? Dann würde der Dichter die Figur dieses Alten (ein Hirte braucht es nach dem Wortlaut nicht gewesen zu sein) aus Sophokles entnommen und das alte Motiv der Entdeckung an den Fußnarben (siehe oben S. 62 f.), das bei Sophokles V. 1034 f. nur leicht gestreift wird, neu belebt haben. Aber dieser Annahme scheinen mir gewichtige Bedenken entgegenzustehen. Vor allem: wo kommt der Alte her? Bei Sophokles wird er gerufen, um über den Mörder des Laios Auskunft zu geben. Bei Euripides, wo Oidipus bereits als solcher erkannt ist, könnte sein Auftreten nur dadurch motiviert sein, daß man sich nach dem vor vielen Jahren ausgesetzten Kinde erkundigen wollte. Und darauf würde man doch nur verfallen, wenn jemand — in Betracht kämen nur Iokaste oder Kreon — schon den Verdacht geschöpft hätte, Oidipus könne am Ende mit diesem Kinde identisch sein. Wie aber sollte solcher Verdacht entstehen? Weil Periboia ihn als Findelkind bezeichnet hat? Aber Kinderaussetzung ist in griechischer Sage und griechischem Leben etwas so alltägliches, daß die Mütter viel zu tun gehabt hätten, wenn sie in jedem Findelkind ihr eigenes, einmal ausgesetztes hätten vermuten wollen. Iokaste oder Kreon konnten auf solchen Verdacht nur geraten, wenn Periboia noch ein besonderes Kriterium, das sie stutzig machen mußte, angab, und ein solches würde allerdings die Auffindung des Knäbleins auf dem Kithairon gewesen sein. Aber was konnte der alte Menoites nun neues sagen? Daß er

das Kind, wie ihm befohlen, ausgesetzt hatte? Nun, das wußte Iokaste doch schon lange. Seine Aussage war nur dann von Belang, wenn er das Kind einem anderen übergeben und dieser es für dasselbe erklärt hätte, das er zur Periboia gebracht hatte. Diese Mittelsperson fehlte aber, wie wir sahen, im Οἰδίπους des Euripides. Und in der Tat hören wir nun auch durch Hygin, daß Menoites die Identität aus den Fußnarben beweist. Aber dazu brauchte man ihn doch nicht zu bemühen; denn diese mußte Iokaste doch auch längst bemerkt haben. Wir haben aber früher gesehen, daß diese Version der Anagnorisis von dem Moment an absurd war, wo die blutschänderische Ehe länger als ein paar Tage dauerte, und daß sie daher von den Dichtern wohlweislich vermieden wurde. Euripides war gewiß der letzte, ein so paradoxes Motiv zu verwenden. Aber gesetzt, er hätte es doch getan, wie denkt man sich denn solchen Vorgang auf der Bühne dargestellt? Soll Menoites ein Verhör mit ihm anstellen, in dem er ihn fragt, hast Du nicht vielleicht an den Füßen Narben? Oder soll sich Oidipus vor dem Publikum die Schuhe ausziehen? Oder sich zur Vornahme der Untersuchung mit Menoites in den Palast begeben? Eins immer undenkbarer als das andere. In einer Erzählung, namentlich einer summarischen wie der des Hygin, liest man über dergleichen hinweg, in einem Schauspiel mußte es direkt komisch wirken. Man sieht, der Alte ist nicht nur neben Periboia überflüssig, sondern direkt unmöglich. Nach den früheren Proben Hyginscher Quellenkontamination wird man nicht bezweifeln, daß er direkt aus Sophokles übernommen ist. Es ist der thebanische Hirt, nur ist die Erwähnung der Fußnarben vom korinthischen Hirten auf ihn übertragen, jedoch aus dem diskreten Hinweis eine demonstratio ad oculos gemacht. Also eine ähnliche Klitterung wie vorher bei dem Gebahren des Laios an der Schiste[44].

Wie nun tatsächlich die Anagnorisis bei Euripides erfolgte, das habe ich schon vor Jahren ausgeführt[45], aber in dem verkehrten Bestreben, die Figur des sogenannten Menoites für Euripides zu retten, eine Version konstruiert, die man mit Recht getadelt hat[46]. Der für den Oidipus des Euripides charakteristische Name Periboia[47] kommt nämlich auch in der vorhergehenden Hyginschen Fabel 66 vor, wo die Aussetzung des Oidipuskindes wie folgt erzählt wird: *Laio Labdaci filio ab Apolline erat responsum, de filii sui manu mortem ut caveret. itaque Iocasta Menoecei filia*

uxor eius cum peperisset, iussit exponi. hunc Periboea Polybi regis uxor cum vestem ad mare lavaret, expositum sustulit. quod[48] *orbi erant liberis pro suo educaverunt eumque quod pedes traiectos haberet Oedipum nominaverunt.* Wie eine Illustration zu dieser Hyginschen Fabel nimmt sich nun der zuerst von Pottier veröffentlichte und richtig erklärte homerische Becher aus, den ich nach seiner Publikation hier Abb. 49 wiederhole[49]. In der Szene rechts hält Periboia das Oidipuskind in den Armen; daß der Vorgang am Meere spielt, ist durch die Nereide und vielleicht auch durch die großen Steine angedeutet, auf die die Königin und Hermes, der zu ihr zu sprechen scheint, die Füße

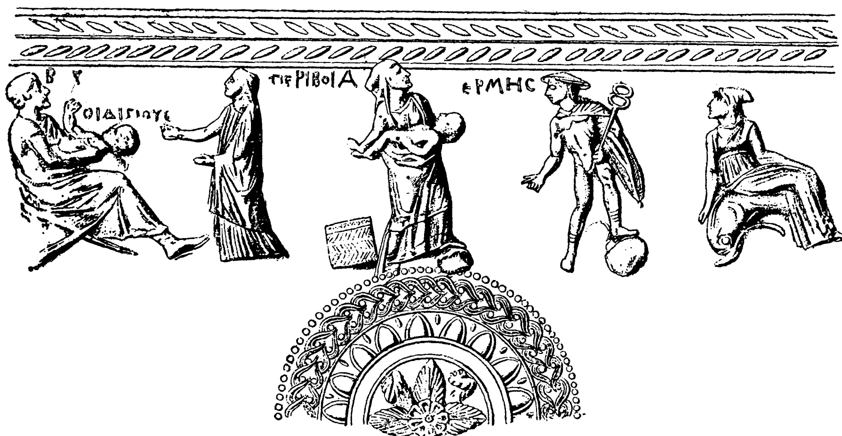


Abb. 49. Homerischer Becher.

setzen. Die Larnax, in der das Kind nach dem Phoinissenscholion, das wir schon oben S. 70 auf den Οἰδίπους des Euripides zurückgeführt haben[50], ins Meer geworfen wurde, scheint nicht dargestellt zu sein; denn den zylinderförmigen Korb hinter Periboia hat Pottier, wie ich jetzt zugebe, gewiß richtig als Behälter für die Wäsche gedeutet. Auf Hermes, der zu der Königin zu sprechen scheint, komme ich weiter unten zurück. In der zweiten Szene hat Periboia das Knäblein dem vor ihr sitzenden Polybos übergeben, der mit erhobenem Haupte ihrer Erzählung zu lauschen scheint. Und nun kommt noch hinzu, daß die Königin inschriftlich als Periboia bezeichnet ist. Nehmen wir nun auf alle diese Indizien hin an, daß sowohl der Becher als die Hyginsche Fabel auf den Oidipus des Euripides zurück-

gehen, wie dies schon Pottier getan hat, so ist auch die Frage, auf welche Weise dort die Anagnorisis erfolgte, gelöst. Denn Periboia wird dem Oidipus doch nicht bloß erzählt haben, daß er ein Findelkind sei, sondern auch, wie er gefunden worden ist, nämlich von ihr selbst, als sie am Meere Gewänder wusch[51]). Wenn nun, was eigentlich selbstverständlich ist, Iokaste bei dieser Unterredung zugegen war, so mußte ihr sofort der an Gewißheit grenzende Argwohn kommen, daß dies ihr eigenes einst ins Meer geworfene Kind sei. Denn diese Art, sich eines Kindes zu entledigen, ist ebenso ungewöhnlich[52]), wie die Aussetzung in der Einöde gewöhnlich. Möglich, daß dabei auch die der Iokaste wohlbekannten Fußnarben erwähnt wurden, aber dann natürlich nur erwähnt, nicht gezeigt, gerade wie im Οἰδίπους des Sophokles. Aber sehr wahrscheinlich ist es nicht, da dann der Hörer sich wundern mußte, daß Iokaste nicht schon früher Verdacht geschöpft hat. Eher könnte man an die bei Euripides so beliebten Anagnorismata denken, wenn man sich zu der Annahme entschließen will, daß Iokaste heimlich auf Rettung des Kindes hoffte. Aber dagegen spricht daß, wenn wir die Worte Hygins pressen, sie selbst und zwar sie allein den Befehl zur Aussetzung gegeben hat. Diese Liebe zu Laios, die dem Gatten das eigene Kind opfert, paßt gut zu ihrer oben (S. 314 ff.) gezeichneten Hingabe an ihren zweiten Gatten; und darum möchte ich glauben, daß Hygins Bericht genau ist. Ferner könnte man selbst an die Windeln denken, von denen das Pisanderscholion spricht. Aber notwendig ist das alles nicht. Schon die Auffindung im Meere war für die Identifizierung ausreichend, namentlich wenn man sich des Orakels erinnerte, das Laios empfangen hatte.

So war Oidipus, nachdem sich dem blinden Verbannten einen Augenblick eine tröstliche Aussicht zu eröffnen schien, in noch tieferes Unglück gestürzt als vorher. Die Katastrophe brach nach dem scheinbaren Umschwung zum besseren nur um so furchtbarer über ihn herein. Er ist jetzt ein ἄγος, ein μίασμα. Periboia kann ihn nun nicht mehr nach Sikyon mitnehmen (sie würde ihre Stadt durch die Anwesenheit des Vatermörders beflecken), Iokaste den Sohn, mit dem sie so lange in blutschänderischer Ehe gelebt hat, nicht in die Verbannung begleiten. Aber noch fürchterlicher muß das Bewußtsein dieser Blutschande, des Vatermordes, seines ganzen Lebensschicksals, des entsetzlichsten, was je ein Sterblicher zu tragen gehabt hat, auf seiner Seele lasten.

Den Kunstgriff, den Eindruck der Katastrophe noch dadurch zu steigern, daß kurz vorher scheinbar ein Umschwung zum besseren eintritt, hat Euripides wieder dem Sophokles abgesehen, wo die Aussage des korinthischen Hirten dem Oidipus Befreiung von schwerer Sorge und freudige Hoffnung bringt, so daß sich der Chor verführen läßt, von seiner göttlichen Herkunft zu träumen. Auf diese doppelte Peripatie im Euripideischen Oidipus paßt fr. 549

ἀλλ' ἦμαρ ⟨ἕν⟩ τοι μεταβολὰς πολλὰς ἔχει[53]),

das also in diesen Teil der Tragödie gehört.

Für den Ausgang der Tragödie fehlt es an jedem direkten Zeugnis. Der Schluß der Hyginschen Fabel ist nicht zu verwenden, da er, wie bereits oben (S. 320) ausgesprochen worden ist, auf die Phoinissen zurückgeht. Das ergibt sich auch daraus, daß Antigone im Οἰδίπους des Euripides, wenn sie überhaupt vorkam, noch ein kleines Kind gewesen sein müßte. Eines dürfen wir aber wohl mit Zuversicht vermuten, daß Iokaste nach der Anagnorisis sich selbst tötete wie in der Odyssee, der thebanischen Trilogie des Aischylos und bei Sophokles. Für einen Charakter, wie ihn in ihr Euripides gezeichnet hat, gibt es keine andere Wahl[54]). Dagegen kann man zweifeln, ob Oidipus in die Verbannung ging, dann aber ohne Führer, wie es gewiß schon in der alten Sage war (siehe oben S. 46), oder von Kreon eingesperrt wurde wie in der Thebais, bei Aischylos und in dem ersten Oidipus des Sophokles, und dann natürlich aus denselben Gründen wie dort. Eine Entscheidung darüber scheint mir schlechterdings nicht möglich zu sein.

Wir wenden uns nun zur Vorgeschichte zurück. Über die Aussetzung und Auffindung des Oidipuskindes haben wir schon im vorhergehenden das wesentliche festgestellt. Es kann sich nur noch darum handeln, ob die Notiz der 66. Hyginschen Fabel, nach der Periboia das Kind nicht wie in den Phoinissen unterschob, sondern Polybos die Wahrheit sagte, gleichfalls auf den Euripideischen Oidipus zurückzuführen ist. Denn wenn in dem Satz der 67. Fabel, den wir eben auf dieses Stück zurückgeführt haben, von *suppositio* die Rede ist, so scheint dies, wenn wir den Ausdruck pressen, dem *Polybo sciente* zu widersprechen. Aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß hier wiederum eine Kontamination mit Sophokles vorliegt, bei dem Polybos selbst das Kind von dem Hirten empfängt[55]). Und in der Tat ist dem so; denn hier greift entscheidend der homerische Becher ein. Eine eben entbundene Wöchnerin, als welche sich Periboia in dem angenom-

menen Fall gerieren müßte, ist viel zu schwach, um so mit dem Neugeborenen vor ihren Gatten hinzutreten oder gar Gewänder am Meere zu waschen, und vor allem lehrt die Anwesenheit des Hermes, daß die Annahme des Kindes mit dem Willen und sogar auf direkten Befehl der Götter erfolgt[56]. Der Grund ist klar: durch die Aussetzung des Kindes sollte wie bei Aischylos (s. oben S. 283) die Erfüllung des Orakels verhindert werden. Aber das Orakel ist untrüglich. Daher greifen die Götter selbst ein und schicken Periboia den Befehl, das gefundene Kind als ihr eigenes aufzuziehen, und diesen Befehl verkündet in der zweiten Szene die Königin ihrem Gatten. Anders kann ich die Szene nicht auffassen. Denn der Umstand, daß nach einer Sagenversion Hermes der Vater des Polybos war[57], kann hier nicht hineinspielen. Wenn ein Gott um die Nachkommenschaft seines Sohnes sich kümmert, so schenkt er ihm nicht ein Findelkind, sondern macht den Schoß seiner Gattin fruchtbar. Eine solche göttliche Epiphanie, von der dann Periboia in ihrer Erzählung berichtet haben müßte, ist auch gar nicht so befremdlich; selbst bei Euripides, bei dem ja Artemis, wenn auch unsichtbar, mit Hippolytos in lebhaftem Verkehr steht und Apollon im Hause des Admet dienstbar ist. Durch Pottiers auch von mir früher gebilligte Annahme, daß Hermes den Prolog sprach[58], wird nicht viel gewonnen; dieser hätte dann doch auch erzählen müssen, wie er Periboia am Meeresgestade erschienen sei, und so gut wie der Gott konnte das auch Periboia selbst tun. Ich glaube jetzt sogar, daß es ein Moment gibt, welches aufs entschiedenste gegen die Zuteilung des Prologs an Hermes oder an einen anderen Gott spricht. Sicher in diesen Prolog gehört nämlich die Schilderung der Sphinx[59], fr. 540:

οὐρὰν δ᾽ ὑπίλασ᾽ ὑπὸ λεοντόπουν βάσιν
καθίζετο.

Wenn aber ein Gott sowohl die Aussetzung des Oidipuskindes als die Sphinx im Prolog erwähnte, also die Schicksale des Oidipus erzählte, so konnte er auch die Ermordung des Laios nicht umgehen, und damit war die Pointe des Stückes vorweggenommen. Mochte auch das Publikum die Geschichte kennen, im Schauspiel durfte sie doch erst im richtigen Moment erwähnt werden, und wir haben gesehen, daß dies nachher noch zweimal geschah. Die Aussage des Augenzeugen und das Geständnis des Oidipus durfte der Prolog nicht antizipieren. Da nun ferner

das Fragment das erste Auftreten der Sphinx schildert, können die Worte nur von einem Thebaner, der diese ganze Schreckenszeit mit durchgemacht hat, gesprochen werden[60]. Also kommen nur Iokaste und Kreon in Betracht, und von den beiden wohl dieser mehr als jene. Denn sonst würde sich Euripides in den Phoinissen, wo Iokaste den Prolog spricht, wiederholt haben, was nicht sehr wahrscheinlich ist; wenigstens kenne ich für solche Selbstkopie aus der griechischen Tragödie kein Beispiel. Und ferner war dies die beste Gelegenheit, Kreon seinen Neid und seine Pläne entwickeln zu lassen, noch bevor der Chor auftrat und keine Zeit mehr für solche vertrauliche Herzensergüsse war.

Den weiteren Verlauf der Handlung, soweit er sich erkennen läßt, habe ich schon oben S. 306 ff. und S. 321 ff. skizziert. Die Fragmente, sowohl die mit dem Titel überlieferten als die vermutungsweise dem Stück zugeteilten[61], ergeben für die Handlung nichts neues. Nur zu einem müssen wir hier noch Stellung nehmen, das eine merkwürdige Reflexion über unverständige Kühnheit und energielose Verständigkeit enthält, fr. 552:

πότερα γενέσθαι δῆτα χρησιμώτερον
συνετὸν ἄτολμόν ⟨τ⟩' ἢ θρασύν τε κἀμαθῆ;
τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν σκαιόν, ἀλλ' ἀμύνεται,
τὸ δ' ἡσυχαῖον ἀργόν· ἐν δ' ἀμφοῖν νόσος[62].

Oidipus kann das nicht sprechen; der Überwinder der Sphinx ist nicht ἀμαθής, der Mörder des Laios nicht ἄτολμος. Allenfalls also Kreon im Prolog, aber auch ihm fehlt es, wenn wir anders seinen Charakter und seine Rolle richtig gezeichnet haben, weder an Verstand noch an Willensstärke, und wenn er diese Worte spricht und mit dem einen sich selbst meint, müßte der andere Oidipus sein, was, wie wir eben gesehen haben, nicht angeht. Dagegen würde die Äußerung trefflich passen für jenen Begleiter des Laios und Augenzeugen seiner Ermordung, der aus Furcht bislang geschwiegen hat (siehe oben S. 309 f.); die Klugheit rät ihm, nichts zu sagen, Lärm zu schlagen wäre Verwegenheit. Aber seine Untätigkeit ist dann schuld daran, daß die Bluttat nicht gerächt wird. Daß solche Sentenz im Munde eines gemeinen Mannes echt Euripideisch ist, brauche ich nicht weiter auszuführen. Aber dennoch bleibt die Vermutung unsicher, und deshalb habe ich sie oben als Beleg nicht verwenden wollen.

Nur eines liegt noch im dunkeln, wie der Auszug sowohl des

Laios als des Oidipus motiviert waren. Nur soviel haben wir feststellen können, daß Oidipus kein Orakel in Delphi empfangen hat, also dort gar nicht hingelangt ist. Es wäre somit möglich, daß die in dem Phoinissenprolog befolgte Version, wonach Oidipus nach dem Morde umkehrt und die erbeuteten Pferde dem Polybos bringt, von dem Dichter aus seinem Oidipus beibehalten ist. Und dann vielleicht auch die von Iokaste V. 33 durch das Wort γνούς angedeutete Version, daß Oidipus selbst auf dem Wege der Schlußfolgerung auf den Verdacht kommt, Polybos könne nicht sein Vater sein. Dazu paßt dann weiter, wie wir oben sahen (S. 94), die bei Hygin in der 67. Fabel, die die Anagnorisis nach Euripides wiedergibt, überlieferte Begründung dieses Schlusses aus der Verschiedenheit des Temperaments[63]). Und so wäre es weiter möglich, daß auch die in derselben Fabel überlieferte Motivierung von Laios' Auszug durch Prodigien, die ihm seinen nahen Tod von Sohneshand verkündigten, die wir oben (S. 278) vermutungsweise dem Aischylos zugeschrieben haben, auch bei Euripides vorkam, und daß sie Hygin aus diesem, nicht aus Aischylos entnommen hat. Der in den Versen 32—44 enthaltene Teil der Erzählung wäre dann aber auch das einzige, was der Dichter aus seinem Oidipus in die Phoinissen herübergenommen hätte, während er im übrigen im wesentlichen zu der Sophokleischen Version zurückkehrt. Doch gebe ich dies alles nur als ganz unsichere Vermutung, zumal der Bericht des Augenzeugen und die Erzählung des Oidipus schwerlich auf alle Details eingegangen sein werden. Auch läßt sich einwenden, daß Oidipus in dem Stücke doch den Polybos für seinen Vater hält, also von seinem Verdacht zurückgekommen sein müßte. Das gleiche ist allerdings auch bei Sophokles der Fall, aber dort ist es durch das zweideutige Verhalten Apollons motiviert (S. 100 f. 295), was bei Euripides nicht der Fall gewesen sein kann.

Während wir uns nun von der Charakterzeichnung der Iokaste und des Kreon einigermaßen eine Vorstellung machen können, bleibt der Charakter des Oidipus selbst ganz dunkel. Und wenn auch, wie die Benutzung durch die Mythographen und vor allem der homerische Becher und die etruskische Urne zeigen, das Stück noch lange populär blieb, den Oidipus des Sophokles hat es doch nicht in Schatten zu stellen vermocht.

---

d) Die Antigone des Sophokles.

Hatte Sophokles in seinem ersten Oidipus das dramatische Problem, das Aischylos in den beiden ersten Stücken seiner thebanischen Trilogie vorsichtig umgangen hatte, erfolgreich zu lösen versucht, so wandte er sich in seiner Antigone gegen den Grundgedanken der ganzen Trilogie, der namentlich in deren drittem Stück, den Ἑπτά, seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hatte. »Der Staat gilt mehr als das Geschlecht«, sagt der Veteran von Marathon, »das Geschlecht mehr als der Staat« der Mann der Perikleischen Zeit. Denn daß es sich bei dem Konflikt des Dramas nicht nur um den Gegensatz zwischen göttlichem Gebot und Menschensatzung oder, wie man es auch ausgedrückt hat, zwischen Natur- und Staatsrecht handelt, sondern mindestens ebenso sehr um den zwischen Geschlechtspietät und Staatsraison, das hat schon vor vielen Jahren Georg Kaibel scharf erkannt und lichtvoll erläutert[1]. Ich würde mich also sehr kurz fassen können, wenn nicht Kaibels Darlegungen, vielleicht weil sie zu einfach und natürlich waren, auf Widerspruch oder wenigstens auf Skepsis gestoßen wären. Unbegreiflicher Weise. Denn was soll die Berufung auf das Epos, wo sich ja gerade die Kontroverse darum dreht, ob Sophokles den Stoff dem Epos entnommen oder ihn mehr oder weniger frei erfunden hat? Was der Hinweis auf das Erbrecht[2], wo Antigone ja gar keine Erbansprüche erhebt, sondern nur dem letzten ihres Geschlechts ein ehrlich Begräbnis, d. h. die ewige Ruhe bescheeren will? Was ich also im folgenden zunächst zu sagen habe, das steht im wesentlichen schon bei Kaibel zu lesen; nur gruppiere ich es, dem Zweck unserer Betrachtung entsprechend, etwas anders.

Den Schlüssel für die Handlungsweise der Antigone und überhaupt für ihren ganzen Charakter gibt das Enthymem in ihrer Abschiedsrede, dessen Echtheit mir Kaibel unwiderleglich bewiesen zu haben scheint[3], V. 905 ff.:

οὐ γάρ ποτ᾽ οὔτ᾽ ἂν εἰ τέκν᾽ ὧν[4]) μήτηρ ἔφυν,
οὔτ᾽ εἰ πόσις μοι κατθανὼν ἐτήκετο,
βίαι πολιτῶν τόνδ᾽ ἂν ἠιρόμην πόνον.

Also weder ihren Gatten noch ihre Kinder würde sie bestattet haben, wenn das staatliche Gesetz es verboten hätte, geschweige

denn jeden beliebigen Toten, wie es doch das göttliche Gesetz vorschreibt[5]). Aber in allen diesen Fällen hätte ihr das menschliche Gesetz höher gegolten. Nur wo es sich um den Bruder handelt, nicht. Warum? Der Gatte ist nicht ihres Geschlechts und nach antiker Anschauung auch die Kinder nicht, die sie ihm geboren. Wohl aber ist ihr Bruder ihres Geschlechts, und die Pietät gegen ihn steht höher als das menschliche Gesetz. Aus derselben Anschauung heraus gibt Althaia ihren Sohn dem Verderben preis, um der Blutrache für ihre Brüder willen. Es handelt sich also keineswegs um ein *novum atque inauditum plane argumentum*, wie Kaibel, in diesem Punkt irrend, sagt (p. 20), sondern um eine bestimmte Volksanschauung, ein Rudiment aus längst vergangenen Kulturzuständen, das im fünften Jahrhundert, wie Herodots Erzählung von der Witwe des Intaphernes beweist, noch lebendig war und stark empfunden wurde[6]). Wenn demgegenüber Aristoteles[7]) diesen Grundsatz als ein ἄπιστον bezeichnet, so ist das nur ein Zeichen dafür, wie sehr sich in den dazwischen liegenden hundert Jahren die sozialen Anschauungen geändert haben, wie viel von uraltem ethischem Erbteil inzwischen verloren gegangen und in Vergessenheit geraten ist. Für das Publikum des fünften Jahrhunderts, dem die Worte Antigones kein ἄπιστον enthielten, fiel also die Aristotelische Forderung: ἂν δ' ἄπιστον ἦι, τότε τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν einfach fort; aber wenn Sophokles trotzdem eine αἰτία hinzufügen wollte, dann hätten wir Modernen allerdings eine andere erwartet, als die wir jetzt bei ihm lesen; denn er läßt Antigone fortfahren V. 908 ff.:

τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;
πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν,
καὶ παῖς — ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον, —
μητρὸς δ' ἐν Ἅιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοιν,
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ.
τοιῶιδε μέντοι δ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ
νόμωι Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἁμαρτάνειν
καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὦ κασίγνητον κάρα.

Seit Goethe zu Eckermann den berühmten Ausspruch getan[8]), wird man nicht müde, von der logischen Unverständlichkeit und psychologischen Unwahrscheinlichkeit dieser Stelle zu sprechen, und, abgesehen auch von der Athetese, wie sie sich

Goethe gewünscht hat, die Ungereimtheit auf die verschiedenste Weise zu entschuldigen oder zu erklären. Demgegenüber mag es mir gestattet sein, aufs stärkste zu betonen, daß Aristoteles logisch und psychologisch an der Stelle nichts auszusetzen hat; im Gegenteil, er stellt sie als Schulbeispiel hin für das ἐπιλέγειν τοῦ ἀπίστου τὴν αἰτίαν. Das muß uns Modernen zu denken geben.

Damit will ich aber keineswegs sagen, daß die modernen Anstöße ganz unberechtigt wären. Tycho von Wilamowitz, der sie kürzlich am glücklichsten formuliert hat, hat völlig recht, wenn er sagt: »Der Schluß, ich mußte meine Brüder bestatten, weil ich niemals einen andern wiederbekommen kann, ist schlechterdings unsinnig, und damit ist klar, daß Sophokles unmöglich diese Rechnung als Grund für Antigones Handeln angesehen haben kann«. Auch seine Erklärung, der Reiz des dialektischen Spieles, das er bei Herodot fand, habe Sophokles so gefesselt, daß er es herübergenommen habe, unbekümmert darum, daß er damit in den Charakter der Antigone etwas hineinlegte, was gar nicht dazu paßt, ist von allen bisher vorgebrachten bei weitem die gescheiteste. Aneignen kann ich mir sie aber dennoch nicht. Einmal weil jene ethische Anschauung, wie wir gesehen haben, nichts apartes, sondern etwas allgemein geteiltes war, und zweitens weil ich, so gern ich solche psychologische Widersprüche in anderen Fällen Tycho von Wilamowitz zugebe, doch in diesem Falle mit Kaibel hier den Schlüssel zu Antigones Charakter finde. Nicht bloß des dialektischen Spieles wegen hat also Sophokles diese Anleihe bei Herodot gemacht, aber zuzugeben ist, daß diese Entlehnung auf den streng logischen Fortschritt des Gedankens in Antigones Rede, wie es ja nur natürlich ist, ihre Schatten wirft. Zunächst supponiert sie eine ganze Reihe von Praemissen, die der Hörer erraten soll, weil sie ausgesprochen die Rede außerordentlich schleppend und pedantisch gemacht haben würden.

Antigone denkt sich in die Lage der Gattin des Intaphernes, wobei die Kenntnis dieser Geschichte beim Publikum vorausgesetzt wird; nur nimmt sie an, daß ihr Gatte und ihre Kinder nicht wie dort mit dem Tode bedroht, sondern bereits tot sind. Also streng genommen mußte sie sagen: »Gesetzt, ich hätte einen Mann genommen und hätte von ihm Kinder, und dieser Mann und diese Kinder wären gestorben, so könnte ich mich nochmals vermählen und nochmals Kinder bekommen«. Diese beiden Vor-

aussetzungen werden nun in den prägnanten Satz zusammengezogen: οὔτ᾽ ἂν εἰ τέκν᾽, ὧν μήτηρ ἔφυν, οὔτ᾽ εἰ πόσις μοι κατθανὼν ἐτήκετο. Und was sagt sie nun weiter? »Einen Bruder kann ich nicht wiederbekommen, weil meine Eltern tot sind«. Nichts weiter; kein Wort davon, daß sie sich einen weiteren Bruder wünscht, um ihn zu bestatten, wie man es höhnisch ausgelegt hat. Was in V. 909—912 steht, besagt nichts weiter, als »Polyneikes war der letzte unseres Geschlechts«. »Und darum«, müßte sie streng logisch fortfahren, »verdiente er vor allen anderen Ehre, und diese Ehre habe ich ihm erwiesen«. Aber wieder werden die beiden Gedanken in einen zusammengezogen: τοιῶιδε μέντοι σ᾽ ἐκπροτιμήσασ᾽ ἐγὼ νόμωι. Wie hängt nun dieser Gedanke mit dem vorhergehenden zusammen? Wieder so, daß bei der Zusammenziehung zweier Gedanken die allgemeingültige Norm zugunsten des Spezialfalles unterdrückt wird. Auf die Selbstfrage τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω, hätte Antigone, streng genommen, antworten müssen, »weil mein Bruder meines Geschlechtes ist, Gatte und Kinder es aber nicht sind oder nicht sein würden«, und »dazu kommt, daß er nicht nur meines Geschlechtes, sondern überdies noch der letzte meines Geschlechtes, also für mich vor allen anderen der Ehre würdig war«. Nur daraus, daß er den ersten Satz unterdrückt hat, können wir Modernen dem Dichter einen Vorwurf machen, aber auch nur wir Modernen; denn für das athenische Publikum war dieser Grund selbstverständlich, und dazu kam für Sophokles das Bestreben, sich möglichst enge an die Herodotstelle anzulehnen. Daher kann ich Kaibel darin nicht recht geben, daß die Worte eine Anspielung auf den ihr allerdings höchst gleichgültigen Haimon enthalten und von persönlichem Haß gegen Kreon diktiert sein sollen.

Diese Empfindung, die ich übrigens lieber Verachtung als Haß nennen möchte, steht bei Antigone erst in zweiter Linie und tritt in dieser Rede fast ganz zurück. Zuerst kommt die Liebe zu ihrem Geschlecht und natürlich auch der Stolz auf dieses Geschlecht: καὶ δείξεις τάχα εἴτ᾽ εὐγενὴς πέφυκας εἴτ᾽ ἐσθλῶν κακή herrscht sie V. 37 f. ihre Schwester an, und verächtlich redet sie V. 31 von dem ἀγαθὸς Κρέων, dem Nachkommen der Sparten. Sie ist stolz auf ihr Geschlecht, so schwer sie auch, sie, das in Blutschande erzeugte Mädchen, unter dem Verhängnis ihres Geschlechtes leidet. Spricht sie doch auch noch in ihrer höchsten

Verzweiflung V. 861 von den κλεινοὶ Λαβδακίδαι, deren letzte sie ist, V. 892 ff.:

πορεύομαι
πρὸς τοὺς ἐμαυτῆς, ὧν ἀριθμὸν ἐν νεκροῖς
πλεῖστον δέδεκται Φερσέφασσ' ὀλωλότων·
ὧν λοισθία 'γὼ καὶ κάκιστα δὴ μακρῶι
κάτειμι.

Denn Ismene hat durch ihre Weigerung, an der Bestattung des Polyneikes teilzunehmen, in Antigones Augen ihren Anspruch auf Geschlechtsgemeinschaft verwirkt[9]). Wie ihr selbst, so ist sie auch dem Polyneikes verhaßt worden, V. 93 f.:

εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῆι μὲν ἐξ ἐμοῦ,
ἐχθρὰ δὲ τῶι θανόντι προσκείσηι δίκηι.

Und Antigone rechnet sie fortan zu der verachteten, zu der plebeischen Sippe des Kreon, V. 549:

Κρέοντ' ἐρώτα· τοῦδε γάρ σὺ κηδεμών.

Und wie die Labdakidin diesen Sparten verachtet, das offenbart sie so recht, als sie auf dessen Todesdrohung erwidert, V. 497 ff.:

ANT. θέλεις τι μεῖζον ἢ κατακτεῖναί μ' ἑλών;
KP. ἐγὼ μὲν οὐδέν· τοῦτ' ἔχων ἅπαντ' ἔχω.
AN. τί δῆτα μέλλεις; ὡς ἐμοὶ τῶν σῶν λόγων
ἀρεστὸν οὐδὲν μηδ' ἀρεσθείη ποτέ,

wobei man beachten wolle, daß Kreon seinerseits kurz vorher sein verwandtschaftliches Verhältnis zu Antigone betont hat. V. 486 ff.:

ἀλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἴθ' ὁμαιμονεστέρα
τοῦ παντὸς ἡμῖν Ζηνὸς ἑρκείου κυρεῖ κτλ.

Den stärksten Ausdruck findet dieser Stolz und diese Verachtung in ihren letzten Worten, wo sie, sehr charakteristisch, ihre Vaterstadt und die Götter ihres Geschlechts anruft, V. 937 ff.:

ὦ γῆς Θήβης ἄστυ πατρῶιον
καὶ θεοὶ προγενεῖς, —
ἄγομαι δὴ κοὐκέτι μέλλω —
λεύσσετε Θήβης τὴν κοιρανιδᾶν[10])
μούνην λοιπὴν
οἷα πρὸς οἵων ἀνδρῶν πάσχω,
τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα.

Auch so bleibt freilich Antigone die »schwesterlichste aller Seelen«; sie gibt ja ihrer Geschwisterliebe bei jeder Gelegenheit den stärksten Ausdruck:

V. 73 f.: φίλη μετ᾽ αὐτοῦ κείσομαι φίλου μέτα
ὅσια πανουργήσασα,
V. 80 f.: ἐγὼ δὲ δὴ τάφον
χώσουσ᾽ ἀδελφῶι φιλτάτωι πορεύσομαι.

Aber man vergesse nicht, daß in φίλος für den Griechen zugleich der Begriff der Geschlechtsgemeinschaft sehr stark zum Ausdruck kommt[11]), und daß dieser Gesichtspunkt an anderen Stellen ebenso stark hervorgehoben wird:

V. 466 ff.: ἀλλ᾽ ἄν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς
μητρὸς θανόντ᾽ ἄθαπτον ὄντ᾽ ἠνεσχόμην[12]),
κείνοις ἂν ἤλγουν,
V. 511: οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχνους σέβειν.

Es ist keine Wortklauberei, das zu betonen. Antigone liebt Polyneikes, weil er ihr Bruder ist, nicht um seiner selbst willen, nicht um seiner Persönlichkeit willen. Das nähere Verhältnis[13]), in dem sie in den Phoinissen und im zweiten Oidipus des Sophokles zu ihm steht, hat sich zwar auf dem Boden unseres Stückes entwickelt, aber diesem selbst ist es fremd. Antigone würde an Eteokles genau so gehandelt haben, wenn die Argiver gesiegt und Adrast die Bestattung bei Todesstrafe verboten hätte. Der einzige Unterschied wäre, daß sie sich dann nicht mit dem Gesetz des eigenen Staates in Konflikt gesetzt hätte. Auch jetzt hat sie ja an des Eteokles Bestattung teilgenommen, wie sie V. 899 f. zu verstehen gibt, und sie ist überzeugt, daß auch Eteokles ihre Handlung billigt. Denn als sie Kreon nach dem eben ausgeschriebenen Vers 511 fragt, ob nicht auch Eteokles ihr Bruder sei, und auf ihre wieder von Geschlechtsstolz getragene Antwort: ὅμαιμος ἐκ μιᾶς τε καὶ ταὐτοῦ πατρός fortfährt:

πῶς δῆτ᾽ ἐκείνωι δυσσεβῆ τιμᾶις χάριν;

da antwortet sie mit ruhiger Sicherheit

οὐ μαρτυρήσει ταῦθ᾽ ὁ κατθανὼν νέκυς.

»Er wird in meiner Handlung kein δυσσέβεια gegen sich erblicken«. Und als Kreon das nicht glauben will,

εἴ τοί σφε τιμᾶις ἐξ ἴσου τῶι δυσσεβεῖ[14]);

»Muß er es nicht als eine δυσσέβεια ansehen, wenn du ihm und einem δυσσεβής die gleiche Ehre erweist?«, da bestreitet sie das energisch:

οὐ γάρ τι δοῦλος, ἀλλ' ἀδελφὸς ὤλετο,

wo zu ἀδελφός doch nicht ἐμός, sondern αὐτοῦ (des Eteokles) hinzuzudenken ist. »Nein, denn den ich bestattet habe, war sein Bruder, Eteokles ehrt die Geschlechtspflicht genau wie ich«, und so hofft sie zuversichtlich, daß sie im Hades nicht nur ihren Eltern, sondern auch dem Eteokles willkommen sein werde, V. 897 ff.:

ἐλθοῦσα μέντοι κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω
φίλη μὲν ἥξειν πατρί, προσφιλὴς δὲ σοί,
μῆτερ, φίλη δὲ σοί, κασίγνητον κάρα.

In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist sie allerdings die »schwesterlichste aller Seelen«.

Und nun »die fromme Heldin, die mit ihrem Leben für göttliches Gebot gegen Menschensatzung eintritt«. Gewiß, Antigone kann sich für ihre Handlungsweise mit Fug und Recht auf τὰ τῶν θεῶν ἔντιμα (V. 77), auf Zeus und Dike und die ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα (V. 450 ff.) berufen; nur wolle man nicht vergessen, daß diese sehr viel weiter gefaßt sind und für jeden unbestatteten Toten gelten. Antigone aber läßt sie, wo ein Konflikt mit Menschensatzung droht, nur für die Toten ihres eigenen Geschlechtes zu, ja sie schließt Gatten und Kinder ausdrücklich aus und zeigt sich hier wieder als die stolze Labdakidin. An die Abstammung von diesem glorreichen Hause erinnert sie ihre Schwester, als sie sie auffordert, an der Bestattung des Polyneikes teilzunehmen. Das soll der Prüfstein dafür sein, ob sie eine echte Labdakidin ist (V. 37 f., siehe oben S. 336). Diese Verfechterin der göttlichen Gebote hält sich also sehr innerhalb aristokratischer Grenzen.

Aber als Sprosse eines hochberühmten Geschlechts trachtet sie auch nach eigenem Ruhm. Ihre zunächst von der Geschlechtspflicht diktierte Tat wird ihr auch die höchste Ehre einbringen. In jener stolzen Abfertigung Kreons, von der oben die Rede war (S. 336), fährt sie fort, V. 502 ff.:

καίτοι πόθεν κλέος γ' ἂν εὐκλεέστερον
κατέσχον ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφωι
τιθεῖσα;

Diese Ruhmsucht hat sie mit ihrem Vater Oidipus gemein (siehe oben S. 292 f.), und überhaupt ist sie dessen echtes Kind. Die ganze flammende, sich überhastende Leidenschaftlichkeit, die starre Unbeugsamkeit, hat sie von ihm geerbt. Nichts liegt ihr ferner als die edle Einfachheit der stillen Iphigeniengröße, in der sie in unseren Schulen vordemonstriert und auf unseren Bühnen gespielt wird:

δηλοῖ[15]) τὸ γέννημ' ὠμὸν ἐξ ὠμοῦ πατρὸς
τῆς παιδός· εἴκειν δ' οὐκ ἐπίσταται κακοῖς,

sagt der Chor V. 471 f., der es doch füglich wissen muß. Schon wie sie auftritt mit heftigen flackernden Worten, in denen sie zum Entsetzen der Pedanten die Konstruktion verwischt und die Negationen häuft[16]), verrät in drastischer Weise ihre Oidipusnatur:

ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα,
ἆρ' οἶσθ' ὅτι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν
ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;
οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' ἄτης ἄτερ
οὔτ' αἰσχρὸν οὔτ' ἄτιμόν ἐσθ', ὁποῖον οὐ
τῶν σῶν τε κἀμῶν οὐκ ὄπωπ' ἐγὼ κακῶν.

Man muß sich vorstellen, daß sie dabei die Schwester, die sie gleich mit den ersten Worten an ihr Labdakidenblut erinnert — ὦ κοινὸν αὐτάδελφον κάρα —, vor sich herstößt, V. 19 ἐξέπεμπον[17]) —, um ihr nach leidenschaftlicher Darlegung der Sachlage gleich das Ultimatum zu stellen, V. 41:

εἰ ξυμπονήσεις καὶ ξυνεργάσῃ, σκόπει.

Und wie sie dann nach der behutsamen Rede Ismenes von deren Hilfe überhaupt nichts mehr wissen will, V. 69 f.:

οὔτ' ἂν κελεύσαιμ' οὔτ' ἄν, εἰ θέλοις ἔτι
πράσσειν, ἐμοῦ γ' ἂν ἡδέως δρῴης μέτα,

wie sie auch deren freiwillig gegebenes Versprechen zu schweigen mit der höhnischen Aufforderung zur Denunziation erwidert, V. 86 f.:

οἴμοι, καταύδα· πολλὸν ἐχθίων ἔσει
σιγῶσ', ἐὰν μὴ πᾶσι κηρύξῃς τάδε,

und diese Feindschaftserklärung bei ihrem Abgang zugleich im Namen des toten Bruders noch einmal energisch wiederholt (V. 93 ff., siehe S. 336), das ist eine Exposition von solcher Kraft, daß man ihr unter den erhaltenen Prologen nichts ähnliches an

die Seite stellen kann. Es ist vielleicht der Höhepunkt des ganzen Stückes und wenn dieser gleich an den Anfang gelegt ist, so ist das insofern ein kompositioneller Fehler, als die ersten Epeisodien mit der unsäglich abgeschmackten Figur des φύλαξ bedenklich dagegen abfallen.

Mit derselben, ja mit noch herberer Schroffheit begegnet sie der Schwester, als diese, die zwar nicht mit handeln, aber mit leiden will, sich fälschlich als Mitschuldige bekennt. Sie will ihre Tat für sich allein behalten; selbst daß sie Ismene früher zur Teilnahme aufgefordert hat, bestreitet sie:

V. 538 f.: ἀλλ' οὐκ' ἐάσει τοῦτό γ' ἡ Δίκη σ', ἐπεὶ
οὔτ' ἐθέλησας οὔτ' ἐγὼ 'κοινωσάμην.

V. 542: ὧν τοὔργον Ἅιδης χοἱ κάτω συνίστορες.

V. 546: μή μοι θάνῃς σὺ κοινὰ μηδ' ἃ μὴ 'θιγες
ποιοῦ σεαυτῆς· ἀρκέσω θνήσκουσ' ἐγώ.

Allein noch bitterer ist es, daß sie die von tiefem und innigem Mitleid ergriffene Schwester auf ihre Klage, V. 548

καὶ τίς βίος μοι σοῦ λελειμμένης φίλος;

an den ἀγαθὸς Κρέων verweist und ihr damit die Geschlechtsgemeinschaft kündigt. Daher ist es weniger ein Durchbruch des echt menschlichen Gefühls als Scham und Zorn über das aus der Art geschlagene Labdakidenkind, wenn sie auf die wehmütige Antwort Ismenes, V. 550

τί ταῦτ' ἀνιᾷς μ' οὐδὲν ὠφελουμένη

entgegnet V. 551:

ἀλγοῦσα μὲν δῆτ', εἰ γέλωτ' ἐν σοὶ γελῶ.

Also ein schroffer, unbeugsamer, feuriger Geist, vielleicht der gewaltigste Frauencharakter, den Sophokles je geschaffen hat. Aber der Ausdruck »schöne Menschlichkeit« ist für diese Figur doch wohl nicht ganz glücklich gewählt.

Daß sie gegen Kreon keinen persönlichen Haß nährt, habe ich schon hervorgehoben, nur grenzenlose Verachtung. Alles kleinliche liegt ihr überhaupt fern. Gelassen, wie ihr Bruder Eteokles in den Ἑπτά, sieht sie dem Tod ins Auge:

V. 72: καλόν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν.

V. 95 ff.: ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἐμοῦ δυσβουλίαν
παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ
τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν.

V. 463 ff.: ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς
ζῆι, πῶς ὅδ᾽ οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει;
οὕτως ἔμοιγε τούτου τοῦ μόρου τυχεῖν
παρ᾽ οὐδὲν ἄλγος.

Nur im letzten Augenblick faßt auch diese starke Frauenseele das Grauen beim Gedanken an das dumpfe Gewölbe, in dem sie lebendig begraben werden soll[18]), V. 891 ff.:

ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον, ὦ κατασκαφὴς
οἴκησις ἀείφρουρος οἷ πορεύομαι
πρὸς τοὺς ἐμαυτῆς.

Da klagt sie, daß sie unvermählt in der Jugendblüte sterben soll und daß ihr den Liebesdienst der Bestattung, den sie den Ihren erwiesen und um dessenwillen sie in den Tod geht, keiner erweisen wird, V. 876 ff.:

ἄκλαυτος ἄφιλος ἀνυμέναιος ταλαίφρων ἄγομαι τάνδ᾽ ἑτοίμαν ὁδόν.
οὐκέτι μοι τόδε λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα
θέμις ὁρᾶν ταλαίναι.
τὸν δ᾽ ἐμὸν πότμον ἀδάκρυτον οὐδεὶς φίλων στενάζει,

und V. 919 f.:

ἀλλ᾽ ὧδ᾽ ἔρημος πρὸς φίλων ἡ δύσμορος
ζῶσ᾽ εἰς θανόντων ἔρχομαι κατασκαφάς.

Das alles ist menschlich und natürlich; wäre es anders, so müßte Antigone kein Gebilde aus Fleisch und Blut, sondern aus Stein und Erz sein.

Dann aber, als ob sich das Blut ihrer Mutter Iokaste in ihr rege (siehe S. 298 ff.), zweifelt sie an der Gerechtigkeit der Götter, V. 922 ff.:

τί χρή με τὴν τάλαιναν ἐς θεοὺς ἔτι
βλέπειν; τίν᾽ αὐδᾶν ξυμμάχων[19]); ἐπεί γε δὴ
τὴν δυσσεβείαν εὐσεβοῦσ᾽ ἐκτησάμην,

was zugleich an das Wort des Eteokles in den Ἑπτά, V. 701,

θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα

erinnert. Und hierauf richtet sie sich wieder in ihrem ganzen Stolz empor und spricht prophetisch, V. 925 ff.:

ἀλλ᾽ εἰ μὲν οὖν τάδ᾽ ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά,
παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες·
εἰ δ᾽ οἵδ᾽ ἁμαρτάνουσι — μὴ πλείω κακὰ
πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

Der Träger des Staatsgedankens, König Kreon, entwickelt in seiner Rede an den aus dem Adel Thebens bestehenden Chor sein Programm mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, V. 182 f.:

καὶ μείζον' ὅστις ἀντὶ τῆς αὑτοῦ πάτρας
φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμῶς λέγω

und V. 187 ff.:

οὔτ' ἂν φίλον ποτ' ἄνδρα δυσμενῆ πόλεως
θείμην ἐμαυτῶι, ταῦτα γιγνώσκων ὅτι
ἥδ' ἐστὶν ἡ σώιζουσα καὶ ταύτης ἔπι
πλέοντες ὀρθῶς τοὺς φίλους ποιούμεθα.

Und aus derselben Gesinnung heraus sagt er zu Antigone, V. 522:

οὔτοι ποθ' οὑχθρός, οὐδ' ὅταν θάνηι, φίλος,

wobei nochmals daran erinnert sei, daß bei φίλος immer der Begriff »Geschlechtsverwandter« leise mitklingt oder mitklingen kann (siehe oben S. 337). Polyneikes ist nach Kreons Ansicht durch seinen Zug gegen Theben nicht nur ein Feind des Staates geworden, sondern auch aus der Geschlechtsgemeinschaft ausgeschieden. Dasselbe gilt von Antigone, nachdem sie den königlichen Erlaß übertreten hat, V. 655 ff.:

ἐπεὶ γὰρ αὐτὴν εἷλον ἐμφανῶς ἐγὼ
πόλεως ἀπιστήσασαν ἐκ πάσης μόνην,
ψευδῆ γ' ἐμαυτὸν οὐ καταστήσω πόλει,
ἀλλὰ κτενῶ. πρὸς ταῦτ' ἐφυμνείτω Δία
ξύναιμον· εἰ γὰρ δὴ τά γ' ἐγγενῆ φύσει
ἄκοσμα θρέψω, κάρτα τοὺς ἔξω γένους.

Man beachte, daß es nur Kreon ist, der hier wie oben V. 487 (S. 336) sein verwandtschaftliches Verhältnis zu Antigone hervorhebt; diese selbst tut das nie. Natürlich ist das des Dichters wohlberechnete Absicht.

Unter diesen Staatsgedanken stellt nun Sophokles das Bestattungsverbot. Doch halt, das ist voreilig. Das Bestattungsverbot war vielleicht vor Sophokles gar nicht vorhanden, ist vielleicht erst von Sophokles der Grundidee des Stückes zuliebe eigens erfunden worden. Die ihm vorliegende Version kannte, so viel wir sehen, nur die Verweigerung der Herausgabe der Leichen. Das war die eleusinische Sage (siehe oben S. 248), und wenn die

Thebais die Geschichte gekannt hätte, was, wie oben S. 251 gezeigt, nicht der Fall war, könnte es da auch nicht anders gewesen sein. Das ist aber etwas himmelweit verschiedenes; in dem einen Falle sind es die Argiver, die um die Leichen ihrer Angehörigen bitten, eine Situation, die im H der Ilias V. 394 ff. ihre Parallele hat, wo die Troer, dort allerdings erfolgreich, einen Waffenstillstand beantragen, um ihre Toten verbrennen zu können. Diese Verweigerung der Leichen war für die Zeit des Epos ganz unanstößig, wie es Achilleus' Verfahren mit Hektor lehrt, woran weder Menschen noch Götter etwas auszusetzen haben; nur Mitleid ist zuletzt maßgebend. Das fünfte Jahrhundert aber betrachtete die Auslieferung der Gefallenen als sittliche Pflicht, wenn wir anders Euripides' Hiketiden trauen dürfen, wo Theseus die Leichen mit den Worten fordert, V. 524 ff.:

νεκροὺς δὲ τοὺς θανόντας οὐ βλάπτων πόλιν
οὐδ' ἀνδροκμῆτας προσφέρων ἀγωνίας,
θάψαι δικαιῶ, τὸν Πανελλήνων νόμον
σώιζων [20]).

Bei Sophokles aber handelt es sich um ein direktes Verbot, bei dem die Argiver überhaupt ausscheiden; es richtet sich ausschließlich an die Thebaner, V. 27 und 193 (ἀστοῖσι). Von einem Gesuch der Argiver, die Leichen zu erhalten, ist überhaupt nicht die Rede; die überlebenden haben in eiliger Flucht bei Sonnenaufgang das Land verlassen, V. 99 ff.: ἀκτὶς ἀελίου ...... τὸν λεύκασπιν Ἀργόθεν ἐκ φῶτα βάντα πανσαγίαι φυγάδα πρόδρομον ὀξυτέρωι κινήσασα χαλινῶι. Aber die Thebaner können nur an einem der gefallenen Toten Interesse haben, an Polyneikes. Darum beschränkt sich das Bestattungsverbot auf diesen [21]), V. 27 f.:

τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν
ἀστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ
τάφωι καλύψαι μηδὲ κωκῦσαί τινα.

Vgl. V. 198 ff. [22]). Was aus den Leichen der übrigen argivischen Heerführer wird, erfahren wir nicht. Von ihnen ist überhaupt nicht die Rede, da sonst das Interesse des Zuschauers auf einen Nebenpunkt abgelenkt werden würde. Das Motiv aber für dieses Verbot ist nicht Rachsucht, wie bei Achill in der Ilias, sondern die Staatsraison, welche Sühne heischt für den Verrat am Vaterland und seinen Göttern, V. 197 ff.:

τὸν δ' αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκη λέγω,
ὃς γῆν πατρώιαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς
φυγὰς κατελθὼν ἠθέλησε μὲν πυρὶ
πρῆσαι κατ' ἄκρας, ἠθέλησε δ' αἵματος
κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν,
τοῦτον πόλει τῆιδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω
μήτε κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα,
ἐᾶν δ' ἄθαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας
καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθέν τ' ἰδεῖν.
τοιόνδ' ἐμὸν φρόνημα, κοὔποτ' ἔκ γ' ἐμοῦ
τιμῆι προέξουσ' οἱ κακοὶ τῶν ἐνδίκων·
ἀλλ' ὅστις εὔνους τῆιδε τῆι πόλει, θανὼν
καὶ ζῶν ὁμοίως ἐξ ἐμοῦ τιμήσεται.

Wenn nun Kreon hiermit auch über das in Attika gültige Gesetz hinausgeht, das in ähnlichen Fällen nur die Bestattung in heimischer Erde, nicht die Bestattung überhaupt verbietet[23]), und wenn auch der Chor, der den Standpunkt des Theseus in den Hiketiden teilt, nicht undeutlich zu verstehen gibt, daß er das Verbot nicht billigt[24]), so wird man doch vom Standpunkt des Staatsinteresses, das vor allem nach solcher Katastrophe ein energisches Regiment verlangt, zunächst Kreon durchaus recht geben müssen.

Es ist nicht überflüssig, hier einen Seitenblick auf den wenige Jahre früher gedichteten Aias zu werfen, in dessen zweitem Teil bekanntlich ein ähnliches Problem behandelt wird, um so mehr, als auch dort die Situation zwar nicht völlig frei von Sophokles erfunden, aber doch stark umgemodelt ist. Denn in der kleinen Ilias[25]) verweigern die Atriden der Leiche des Aias nur die Ehre der Verbrennung, nicht die Beerdigung. Bei Sophokles soll er unbegraben liegen bleiben, V. 1064 f.: ἀμφὶ χλωρὰν ψάμαθον ἐκβεβλημένος ὄρνισι φορβὴ παραλίοις γενήσεται. In der Motivierung wird freilich das prophylaktische Moment besonders betont, was in der Antigone erst an einer späteren Stelle geschieht (V. 659 f., siehe oben S. 342); aber doch ist die Rede des Menelaos der des Kreon in ihrem Gedankengange auffallend ähnlich, V. 1073 ff.:

οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν ἐν πόλει νόμοι καλῶς
φέροιντ' ἄν, ἔνθα μὴ καθεστήκοι δέος
οὔτ' ἂν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιτ' ἔτι
μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ' αἰδοῦς ἔχων

ἀλλ᾽ ἄνδρα χρή, κἂν σῶμα γεννήσηι μέγα,
δοκεῖν πεσεῖν ἂν κἂν ἀπὸ σμικροῦ κακοῦ.
δέος γὰρ ὧι πρόσεστιν αἰσχύνη θ᾽ ὁμοῦ,
σωτηρίαν ἔχοντα τόνδ᾽ ἐπίστασο·
ὅπου θ᾽ ὑβρίζειν δρᾶν θ᾽ ἃ βούλεται παρῆι,
ταύτην νόμιζε τὴν πόλιν χρόνωι ποτὲ
ἐξ οὐρίων δραμοῦσαν εἰς βυθὸν πεσεῖν.
ἀλλ᾽ ἑστάτω μοι καὶ δέος τι καίριον[26]).

Und doch liegt die Sache hier wesentlich anders. Aias hat nicht gegen seine Vaterstadt, sondern gegen ein Oberkommando gefehlt, dessen Kompetenz zum mindesten zweifelhaft ist (V. 1099—1113), und das sich an ihm selbst bei der Abstimmung über Achills Rüstung schwer vergangen hat (V. 1135). Und dem Vorgehen der Atriden liegt als Hauptmotiv persönlicher Haß und persönliche Rachsucht zugrunde (V. 1067 ff., 1241 ff.), wie das auch Odysseus dem Agamemnon unverholen ins Antlitz sagt, V. 1334:

μηδ᾽ ἡ βία σε μηδαμῶς νικησάτω
τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν.

Hingegen kann von einem persönlichen Haß des Kreon gegen Polyneikes keine Rede sein. Weiter ist es dann nur konsequent, wenn der neue König den Erlaß energisch durchführt und den Übertreter so bestraft, wie er es angedroht hat, genau wie es der große Kurfürst gegen den Prinzen von Homberg zunächst beabsichtigt. Denn das verlangt die Staatsraison, und an diesem Punkte der Handlung kommt nun auch der prophylaktische Gesichtspunkt sehr stark zur Geltung (V. 659 f., siehe oben S. 342). Auch das kann man nur loben[27]).

So hat sich also Sophokles durch Umbildung des überlieferten Stoffes den Konflikt so geschaffen, wie er ihn wollte und brauchte. Denn wenn für jeden Thebaner der Gehorsam gegen das königliche Gebot einfache Staatsbürgerpflicht ist, für Antigone und Ismene kommt zugleich die Pflicht gegen das Geschlecht in Frage, und Sophokles läßt uns nicht im Zweifel darüber, daß diese in seinen Augen die heiligere ist. Die Meinung des thebanischen Volkes, die Haimon seinem Vater referiert, V. 694 f.:

πασῶν γυναικῶν ὡς ἀναξιωτάτη
κάκιστ᾽ ἀπ᾽ ἔργων εὐκλεεστάτων φθίνει,

ist ohne Zweifel auch die des Dichters. Er steht mit seiner Sympathie durchaus auf Seiten der Antigone. Allerdings hat die

Formulierung, die wir dieser Anschauung oben (S. 332), um den Kontrast zu Aischylos möglichst stark zu markieren, gegeben haben, keine absolute Geltung; nicht in allen Fällen gilt das Geschlecht mehr als der Staat. Aber wo die sittliche Pflicht gegen das Geschlecht mit den Staatsgesetzen in Konflikt kommt, ist jene die heiligere.

Wir haben bisher Kreon nur von seiner sympathischen Seite als energischen und konsequenten Vertreter des Staatsprinzips betrachtet, so etwa, wie ihn Hegel und seine Schule aufgefaßt haben. Aber er vertritt dieses Staatsprinzip nicht rein. Sophokles hat ihn zugleich als den auf seine neue Königswürde eifersüchtigen Herrscher gezeichnet und damit seiner Staatsraison eine stark persönliche Note gegeben. Daß gleich sein erstes Gebot sofort übertreten wird, muß ihn in seinem königlichen Selbstbewußtsein aufs tiefste kränken. Und da es vollends ein Weib und eine Königstochter vom Labdakidenstamme ist, erblickt er darin einen direkten Angriff auf seine Majestät, V. 484 f.:

ἦ νῦν ἐγὼ μὲν οὐκ ἀνήρ, αὕτη δ' ἀνήρ,
εἰ ταῦτ' ἀνατὶ τῇδε κείσεται κράτη

und V. 525:

ἐμοῦ δὲ ζῶντος οὐκ ἄρξει γυνή,

und aufs höchste steigert sich seine Wut, als er aus Haimons Munde die Kritik des thebanischen Volkes vernimmt:

V. 734. πόλις γὰρ ἡμῖν ἁμὲ χρὴ τάσσειν ἐρεῖ;
V. 736. ἄλλωι γὰρ ἢ 'μοὶ χρή με τῆσδ' ἄρχειν χθονός;
V. 738. οὐ τοῦ κρατοῦντος ἡ πόλις νομίζεται;

So tritt plötzlich an Stelle des Staatsinteresses das persönliche Interesse des Herrschers. *L'état c'est moi.* Der in weiser Fürsorge für das Gemeinwohl strenge Gesetze erlassende Herrscher entpuppt sich als egoistischer Autokrat.

Ist das nun nicht ein Fehler? Hätte Sophokles nicht besser getan, Kreon als den lauteren Vertreter des Staatsprinzips hinzustellen und jede egoistische Note auszuschalten? Hätte er dann den Konflikt nicht viel reinlicher gestaltet? Dieses gewiß. Ich glaube aber, daß der Dichter hier einen ganz bestimmten Zweck verfolgt, daß er uns hiermit die Begründung seiner sittlichen Anschauung von Geschlecht und Staat geben will. Irre ich nicht, so wollte er sagen, daß der Staatsgedanke in dem Vertreter des Staates niemals zu einem reinen Ausdruck kommen kann, daß

ihm immer etwas menschliches, — allzu menschliches anhaften wird[28]). Die Pflichten gegen das Geschlecht sind göttlichen Ursprungs; bei jeder Menschensatzung spielt Persönliches hinein; die Charakterschwächen des Herrschers werden ihr ankleben, und darum hat der Dichter Kreon nicht nur als Autokraten gezeichnet, sondern auch — psychologisch sehr fein — dieses nervöse Pochen auf seine Herrscherstellung damit begründet, daß er dieser Stellung nicht gewachsen ist.

Man hat es längst bemerkt, daß Kreon einzelne Charakterzüge mit dem ersten Sophokleischen Oidipus gemein hat. Das schnelle Aufbrausen, z. B. dem Chor gegenüber[29]) V. 280 f.:

παῦσαι πρὶν ὀργῆς καί με μεστῶσαι λέγων,
μὴ 'φευρεθῇς ἄνους τε καὶ γέρων ἅμα,

und vor allem die Neigung zu voreiligen Kombinationen[30]). Aus der Aufregung, die er an Ismene, der um ihre Schwester besorgten, beobachtet hat, schließt er sofort, daß diese an der Tat beteiligt sein müsse, V. 489 f.:

καὶ γὰρ οὖν κείνην ἴσον
ἐπαιτιῶμαι τοῦδε βουλεῦσαι τάφου.
καί νιν καλεῖτ'· ἔσω γὰρ εἶδον ἀρτίως
λυσσῶσαν αὐτὴν οὐδ' ἐπήβολον φρενῶν.
φιλεῖ δ' ὁ θυμὸς πρόσθεν ᾑρῆσθαι κλοπεὺς
τῶν μηδὲν ὀρθὸν ἐν σκότωι τεχνωμένων.

So hätte auch der erste Sophokleische Oidipus sprechen können. Und wie dieser sofort den Schluß zieht, daß der Mörder des Laios mit thebanischem Geld bestochen gewesen sein müsse, O. T. V. 124 f.:

πῶς οὖν ὁ λῃστής, εἴ τι μὴ ξὺν ἀργύρωι
ἐπράσσετ' ἐνθένδ', ἐς τόδ' ἂν τόλμης ἔβη;

so wittert auch Kreon gleich überall Bestechung, und wie Oidipus ihn selbst beschuldigt hatte, daß er ihm den Magier, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός (V. 388 f.), auf den Hals gehetzt habe, so vermutet jetzt Kreon, daß eine geheime Oppositionspartei die Hände im Spiel habe, obgleich sich vernünftiger Weise nicht ausdenken läßt, welches Interesse eine solche an der Bestattung des Polyneikes haben sollte. So argumentiert er denn mit echt Oidipodeischem Scharfsinn, V. 289 ff.:

ἀλλὰ ταῦτα καὶ πάλαι πόλεως
ἄνδρες μόλις φέροντες ἐρρόθουν ἐμοί,
κρυφῆι κάρα σείοντες, οὐδ' ὑπὸ ζυγῶι
λόφον δικαίως εἶχον, ὡς στέργειν ἐμέ[31]).
ἐκ τῶνδε τούτους ἐξεπίσταμαι καλῶς
παρηγμένους μισθοῖσιν εἰργάσθαι τάδε.
οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἷον ἄργυρος
κακὸν νόμισμ' ἔβλαστεν,

woran sich eine längere Expektoration über die Verderblichkeit des Geldes schließt. Und in der Szene mit Teiresias, die sich ja überhaupt als eine schwächere Dublette der betreffenden Szene im Οἰδίπους τύραννος darstellt[32]), bezichtigt Kreon den Seher ebenso der Bestechung, wie dies dort Oidipus getan hat, nur daß er sich nicht, wie dieser, mit einem scharf pointierten Vorwurf (ὃς τοῖς κέρδεσιν μόνον δέδορκε) begnügt, sondern die Beleidigung immer und immer wieder hervorstößt:

V. 1037 ff.: κερδαίνετ', ἐμπολᾶτε τἀπὸ Σάρδεων
ἤλεκτρον, εἰ βούλεσθε, καὶ τὸν Ἰνδικὸν
χρυσόν· τάφωι δ' ἐκεῖνον οὐχὶ κρύψετε.
V. 1045 ff.: πίπτουσι δ', ὦ γεραιε Τειρεσία, βροτῶν
χοἰ πολλὰ δεινοὶ πτώματ' αἴσχρ', ὅταν λόγους
αἰσχροὺς καλῶς λέγωσι τοῦ κέρδους χάριν.
V. 1055: τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος.
V. 1059: σοφὸς σὺ μάντις, ἀλλὰ τἀδικεῖν φιλῶν.
V. 1061: κίνει, μόνον δὲ μὴ 'πὶ κέρδεσιν λέγων.

Hat nun wirklich Sophokles in diesem Kreon nur einen verdünnten Aufguß des Oidipus auf die Bühne stellen wollen? Wohl kaum; denn der irrende Scharfsinn, der für Oidipus gewissermaßen das Lebenselement ist, steht dem Kreon so gar nicht zu Gesicht. Vielmehr hat wohl der Dichter Kreon als einen ungeschickten Nachahmer des Oidipus zeichnen wollen. Er, dem es so ganz an Königssinn und Königswürde fehlte, und der beständig argwöhnt, daß man dies bemerke, muß, da er sich durch die Macht der Verhältnisse an einen Platz gehoben sieht, den er durchaus nicht ausfüllen kann, in der Majestät des πᾶσιν κλεινὸς Οἰδίπους das Vorbild sehen, dem er nachzueifern sucht, ohne es weiter als bis zur Karrikatur zu bringen, ein Zwerg in der Rüstung eines Riesen, ein kläglicher Gegenspieler gegen die ganz

von vulkanischer Glut verzehrte Antigone. Und hier, fürchte ich, ist der Dichter in dem Konflikt, um den es sich handelt, etwas parteiisch gewesen. Das Staatsprinzip hätte einen selbständigen, zielbewußten, imponierenden Vertreter verdient. Aber dieser Kreon ist selbst beim Todesgang der Antigone, wo er sich im Vollgefühl seiner königlichen Macht brüstet, nicht viel mehr als ein gemalter Wüterich. Selbst die vollendetste Schauspielkunst wird das nie ganz vertuschen können.

Die Grundidee des Stückes verlangt, daß Kreon, der die Geschlechtspflicht dem Staatsinteresse hintangesetzt hat, dies an seinem eigenen Geschlechte büße. Im ersten Oidipus konnte es der Dichter unbestimmt lassen, ob Kreon, der dort ja im Grunde Nebenfigur ist, als ein seiner Kinder beraubter Witwer zu denken ist oder als Junggeselle. In der Antigone mußte er ihm Weib und Kind geben, damit das Schicksal Objekte für seine Vergeltung hat. Er entlehnt also aus der Oidipodie den Haimon, indem er fingiert, daß dieser nicht, wie dort, der Sphinx zum Opfer gefallen (S. 150. 168), sondern erst später geboren ist; denn als νέατον γέννημα bezeichnet ihn der Chor V. 627, wie ihn die Oidipodie κάλλιστόν τε καὶ ἱμεροέστατον ἄλλων genannt hatte. Sophokles ignoriert weiter die Iliasstelle Δ 394, die einen Sohn dieses Haimon zur Zeit des Krieges der Sieben als göttergleichen Helden kennt (siehe S. 187). Aus der Einführung als παίδων τῶν σῶν νέατον γέννημα geht des weiteren hervor, daß nach des Dichters Annahme Kreon auch noch ältere Söhne gehabt hat, die also entweder durch die Sphinx oder im Kriege der Sieben umgekommen sein müssen. Wir kommen auf diese Frage unten in anderem Zusammenhange noch einmal zurück. Diesen seinen Haimon macht nun Sophokles weiter zum Bräutigam der Antigone, und zwar zum leidenschaftlich in dies ihm mindestens kühl gegenüberstehende Mädchen verliebten Bräutigam in der sehr durchsichtigen Absicht, ein Motiv für seinen Selbstmord zu haben[33]. Auch die Mutter dieses Haimon führt Sophokles unter dem heroischen Dutzendnamen Eurydike ein, wiederum lediglich damit sie sich aus Verzweiflung über den Tod ihres letzten Kindes gleichfalls töte. So schließt das Stück mit einem doppelten Selbstmord, oder, wenn man den der Antigone hinzurechnet, mit einem dreifachen. Doch kann man kaum sagen, daß dieser Schluß erschütternd wirkt. Auch in seinem Unglück erhebt sich Kreon nicht zu tragischer Größe, V. 1339 ff.:

ἄγοιτ' ἂν μάταιον ἄνδρ' ἐκποδών,
ὅς, ὦ παῖ, σέ γ' οὐχ ἑκὼν κάκτανον
σύ τ' [34]) αὖ τάνδ', ὤμοι μέλεος, οὐδ' ἔχω
ὅπαι πρὸς πότερον ἴδω κτλ.

Wie matt im Vergleich zu Antigones Abgang. Auch hier, fürchte ich, ist der Dichter ein wenig parteiisch gewesen.

Wir kommen zu der Frage, wie sich Sophokles die Vorgeschichte gedacht hat. Hören wir zunächst die Exposition, die Ismene im Gespräch mit Antigone gibt, während Euripides daraus einen Monolog gemacht haben würde:

V. 49 ff. οἴμοι· φρόνησον, ὦ κασιγνήτη, πατὴρ
ὡς νῶιν ἀπεχθὴς δυσκλεής τ' ἀπώλετο
πρὸς αὐτοφώρων ἀμπλακημάτων, διπλᾶς
ὄψεις ἀράξας αὐτὸς αὐτουργῶι χερί·
ἔπειτα μήτηρ καὶ γυνή, διπλοῦν ἔπος,
πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον.

Das ist, wie Bruhn richtig gesehen hat, dieselbe Version, wie im ersten Oidipus. Wundervoll ist αὐτόφωρα; wir hören hier durch den Dichter selbst bestätigt, was wir oben S. 291 ff. als die Grundidee des Stückes erkannt haben, nämlich daß Oidipus selbst es ist, der die Entdeckung herbeiführt[35]). So auch Bruhn. Aber wenn dieser aus den Worten herauslesen will, daß Oidipus an der Blendung gestorben sei, so kann ich ihm nicht mehr folgen. Denn erstens ist das pathologisch sehr anfechtbar[36]) und zweitens ist es in der Mythologie unerhört, daß jemand an den Folgen einer Verletzung, die er sich beigebracht hat, nachträglich stirbt; dann gibt er sich lieber gleich den Tod; ἀπώλετο heißt hier einfach, wie so oft, »zugrunde gegangen ist«, wie ja auch Oidipus selbst am Schluß des Οἰδ. τυρ. V. 1505 f. von sich dem lebenden und Iokaste der toten sagt: ὀλώλαμεν δύ' ὄντε[37]). An den physischen Tod wird nicht gedacht. Diesen hüllt Sophokles an dieser Stelle absichtlich in Dunkel, wie am Schlusse des Οἰδίπους τύραννος, und aus denselben Gründen[38]). Dagegen sagt später Antigone in ihrer großen Rede, V. 898 ff., sie werde im Jenseits ihren Eltern und ihrem Bruder Eteokles willkommen sein,

ἐπεὶ θανόντας αὐτόχειρ ὑμᾶς ἐγὼ
ἔλουσα κἀκόσμησα κἀπιτυμβίους χοὰς
ἔδωκα.

Allein diese Stelle bedarf der näheren Erläuterung. Denn daß Antigone hier an der Bestattung des Eteokles teilgenommen haben will, scheint ihren eigenen Worten, V. 23 ff., zu widersprechen:

Ἐτεοκλέα μέν, ὡς λέγουσι, σὺν δίκηι
χρησθεὶς δικαίαι καὶ νόμωι κατὰ χθονὸς
ἔκρυψε τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς.

Denn hiernach würde sie von des Eteokles' Bestattung nur durch Hörensagen wissen. Um den Widerspruch zu heben, nimmt A. Jacob unter Zustimmung von Bruhn an, daß an dieser ja sicher verderbten Stelle die Worte: ὡς λέγουσι und χρησθεὶς δικαίαι καὶ νόμωι aus einer Randerklärung in den Text gedrungen seien, wobei das δίκηι, das in der Glosse ursprünglich gestanden haben müßte, dem Vers zuliebe in das tautologische δικαίαι geändert worden wäre. Sophokles hätte also geschrieben:

Ἐτεοκλέα μὲν σὺν δίκηι κατὰ χθονός.

Das ist sehr einleuchtend. Wenn dagegen eingewandt wird, daß dann auch Ismene an der Bestattung der Eteokles habe teilnehmen müssen, so scheint mir das nicht zutreffend. Man kann sich die Sache etwa so vorstellen. Auf die Nachricht vom Doppelmord der Brüder stürzt die leidenschaftliche Antigone sofort aufs Schlachtfeld. So hat auch Euripides offenbar die Stelle aufgefaßt. Denn auf ihr beruht seine Erfindung, daß in den Phoinissen Antigone schon früher mit ihrer Mutter auf das Schlachtfeld eilt, um womöglich den Mord zu hindern, und diese Anwesenheit der Mutter stimmt wieder zu dem Bild des Onasias, stand also wahrscheinlich in der Thebais[39]). Auf dem Schlachtfeld denkt sich Sophokles selbstverständlich auch Kreon, der den Eteokles unverzüglich bestatten läßt, und hieran nimmt Antigone tätig teil, indem sie selbst die Leiche wäscht und schmückt. Als sie aber dann, von des Eteokles Grab zurückkehrend, dem Polyneikes denselben Liebesdienst erweisen will, hört sie von den unterdeß aufgestellten Wächtern[40]), daß Kreon dies bei Todesstrafe verboten habe, V. 26 ff.:

τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν
ἀστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ
τάφωι καλύψαι μηδὲ κωκῦσαί τινα

und V. 31:

τοιαῦτά φασι τὸν ἀγαθόν Κρέοντά σοι
κἀμοί — λέγω γὰρ κἀμέ — κηρύξαντ' ἔχειν.

Namentlich das letzte, daß sich dies Verbot auch auf Ismene und vor allem auf sie selbst bezieht, scheint mir die vorgetragene Erklärung sehr zu empfehlen. Denn in der Stadt durch die Herolde hat es Kreon doch nicht ausrufen lassen, daß der Erlaß vornehmlich den Oidipustöchtern gelte; das haben ihr die Wächter gesagt; und von diesen hat sie auch erfahren, daß Kreon bald zum Palast kommen werde, um persönlich das Edikt noch einmal zu verkünden, V. 33 f.:

καὶ δεῦρο νεῖσθαι ταῦτα τοῖς μὴ εἰδόσιν
σαφῆ προκηρύξαντα.

Daraus ist auch zu ersehen, daß Kreon nachher V. 155 ff. nicht aus dem Palast, sondern durch eine der Parodoi auftritt. Man darf daher in die Worte des Chors V. 155 ff.

ἀλλ' ὅδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας,
Κρέων ὁ Μενοικέως ××× νεοχμὸς

nicht πρὸ πυλῶν einsetzen. Es ist vielmehr das Substantiv zu νεοχμός ausgefallen; ἄρχων oder ταγός schlägt Jebb vor. Kreon ist durch Staatsgeschäfte so lange außerhalb festgehalten worden.

Nun will ich natürlich keineswegs behaupten, daß Sophokles sich alles dies so detailliert vorgestellt habe, wie ich es hier ausmale. Da es sich um die Vorgeschichte handelt, hatte er das nicht nötig. Aber man wird zugeben müssen, daß unter dieser Voraussetzung alles vortrefflich zusammenstimmt, daß auf manches jetzt erst das rechte Licht fällt und daß die Anstöße, die man gerade an den ausgehobenen Versen genommen hat[41]), in Wahrheit nicht vorhanden sind. Und so müssen die Vorgänge wenigstens ähnlich dem Sophokles vorgeschwebt haben.

Aber an jener Stelle in Antigones großer Rede, von der wir ausgegangen sind, wird eine Voraussetzung gemacht, die zu den vorherigen Angaben vielleicht nicht ganz stimmt. Gewiß geschieht das vor allem der dramatischen Wirkung wegen, denn Tycho von Wilamowitz hat ganz recht, wenn er sagt (S. 20), daß es Sophokles nicht darauf ankomme, »eine einheitliche Vorgeschichte für die Handlung zu gewinnen«, daß »ihm die dramatische Wirkung der einzelnen Szenen höher stehe, als die einheitliche Anlage der Fabel«. Nur überhebt das nicht der Verpflichtung, in jedem Falle erstens zu untersuchen, wie denn die vielleicht nur für die einzelnen Szenen gemachte Voraussetzung beschaffen sei, zweitens zu prüfen, ob sie nicht doch zu den sonstigen Annahmen stimme.

In unserem Falle muß Oidipus, wenn Antigone ihn bestattet hat, in Theben beigesetzt, also doch aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort gestorben sein. Das wäre die Version der Ilias, die wir oben auch für die Thebais (S. 172 ff.) und vielleicht für Aischylos (S. 275 ff.) festgestellt haben. Weiter, Antigone muß, wie Bruhn (S. 10 f.) mit Recht hervorhebt, bei Oidipus' Tode schon erwachsen gewesen sein. Da zwischen Oidipus' Tod und dem Zug der Sieben nach der epischen und Aischyleischen Version höchstens zwei Jahre zu liegen brauchen, kann dies nicht auffallen. Aber auch ihre Mutter hat sie bestattet; also muß sie auch bei dem ἀναγνωρισμός schon alt genug gewesen sein, um dies tun zu können, und folglich waren auch ihre Brüder damals schon erwachsen. Dadurch setzt sich Sophokles in Widerspruch zu seinem ersten Oidipus, in dem alle vier Kinder noch klein sind, und kehrt zu der alten Version der Thebais und des Aischylos zurück. Das konnte er, weil die Gründe, die ihn nötigten, die Kinder in seinem früheren Stück im Widerspruch mit der herrschenden Sagenform so jung einzuführen (S. 284), für die Ἀντιγόνη fortfielen. Denn was auf der Bühne störend, peinlich, unerträglich gewesen wäre, die erwachsenen Kinder dabei Zeugen sein zu lassen, wie die Blutschande ihrer Eltern an den Tag kommt, ist in der Erzählung oder Erinnerung, wo man den Vorgang nicht leibhaftig vor sich hat, ganz unbedenklich. Mit dem kurzen Résumé also, das Ismene V. 49 ff. von dem Ausgang des Οἰδίπους τύραννος gegeben hat, setzt sich der Dichter nicht in Widerspruch. Die Vorgeschichte ist durchaus einheitlich, aus der Version des ersten Oidipus einerseits und der der Thebais und des Aischylos andererseits kontaminiert, oder vielmehr, da auch in diesen beiden Dichtungen Selbstblendung des Oidipus vorkam und das Erhängen der Iokaste wenigstens nicht ausgeschlossen ist, so bleibt als spezifisch Sophokleisch nur das αὐτοφώρων übrig. Und das kann nicht überraschen. Da die Pointe des Stückes sich hauptsächlich gegen die thebanische Trilogie des Aischylos richtet, ist es nur natürlich, daß Sophokles sich auch in den Voraussetzungen möglichst eng an diese anschloß.

Das geht aber noch weiter.

ἆρ' οἶσθ' ὅτι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν
ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;

sind die ersten Worte der Antigone an Ismene. Was sind τὰ ἀπ' Οἰδίπου κακά? »Die von Oidipus herstammenden Leiden«,

antwortet Bruhn und erläutert dies dahin, »daß aus den Greueltaten des Oidipus auch Unheil für die Nachkommen erwachsen müsse«. Aber Oidipus' Greueltaten sind doch wohl nach antiker Anschauung gesühnt. Höchstens könnte man sagen, daß das in Blutschande erzeugte Geschlecht den Göttern ein Abscheu sei. Aber würde man das durch τὰ ἀπ' Οἰδίπου κακά ausdrücken? Ich meine, »das von Oidipus herstammende Böse« ist nichts anderes als der über die Söhne ausgesprochene Fluch, daß sie ihr Erbe mit dem Schwerte teilen sollen[42]). Das hat Zeus noch zu Lebzeiten der beiden Schwestern sich erfüllen lassen. Antigone und Ismene haben den Feldzug des Polyneikes, den Tod ihrer Brüder erleben müssen. Also gleich am Anfang des Stückes erinnert Sophokles das Publikum an Aischylos. Dazu stimmt, daß die Brüder gleich nach Oidipus' Tod die Herrschaft antraten, wie wir aus Kreons Programmrede lernen, V. 164 ff.:

ὑμᾶς δ' ἐγὼ πομποῖσιν ἐκ πάντων δίχα
ἔστειλ' ἱκέσθαι, τοῦτο μὲν τὰ Λαΐου
σέβοντας εἰδὼς εὖ θρόνων ἀεὶ κράτη,
τοῦτ' αὖθις, ἡνίκ' Οἰδίπους ὤρθου πόλιν,
κἀπεὶ διώλετ', ἀμφὶ τοὺς κείνων ἔτι
παῖδας μένοντας ἐμπέδοις φρονήμασιν.

Nebenbei bemerkt mußten bei Erwähnung dieser drei Generationen einem denkenden Zuschauer sofort die drei Stücke der Aischyleischen Trilogie ins Gedächtnis kommen. Und im weiteren Verlauf der Rede gibt Kreon deutlich zu verstehen, daß er jetzt zum ersten Mal das Regiment führe, V. 175 ff.:

ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν
ψυχήν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν
ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβὴς φανῆι,

wozu die Scholien die Gnome ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν zitieren, deren Urheberschaft zwischen Chilon und Bias schwankte. Sophokles schaltet also sowohl das erste Reichsverwesertum des Kreon, von dem die Oidipodie wußte (siehe S. 101. 168) und das der Dramatiker in seinem ersten Oidipus beibehalten hatte, als das von ihm selbst für dieses Stück erfundene zweite aus (siehe S. 284). Nur eine Reminiszenz an das letztere ist geblieben. Obgleich doch eigentlich Eteokles ihr κύριος ist, wohnen die Mädchen in Kreons Haus, wie man mit Recht aus dessen Worten an Ismene, V. 531 ff., geschlossen hat:

σὺ δ', ἣ κατ' οἴκους ὡς ἔχιδν' ὑφειμένη
λήθουσά μ' ἐξέπινες οὐδ' ἐμάνθανον
τρέφων δύ' ἄτα κἀπαναστάσεις θρόνων.

Also zwar nicht Reichsverweser, aber doch Vormund seiner Nichten ist Kreon, wozu ihn ihr Vater am Schluß des Oidipus, V. 1503 ff., gemacht hat: ὦ παῖ Μενοικέως, ἀλλ' ἐπεὶ μόνος πατὴρ ταύταιν λέλειψαι — νὼ γάρ, ὣ ἐφυτεύσαμεν, ὀλώλαμεν δύ' ὄντε — μή σφε + παρίδῃς πτωχὰς ἀνάνδρους ἐγγενεῖς ἀλωμένας.

Auch sonst sind, wie nicht anders zu erwarten ist, Anspielungen auf die Ἑπτά nicht selten. So mußte bei dem Chorlied V. 593 ff.:

ἀρχαῖα τὰ Λαβδακιδᾶν οἴκων ὁρῶμαι
πήματα φθιμένων ἐπὶ πήματα πίπτοντ'

jedem das Aischyleische παλαιγενῆ γὰρ λέγω παρβασίαν ὠκύποινον im Ohr klingen. Die Art, wie Antigone der Heirat ihres Bruders mit tadelnder Klage gedenkt, V. 869 ff.:

ἰὼ δυσπότμων
κασίγνητε γάμων κυρήσας,
θανὼν ἔτ' οὖσαν κατήναρές με

ist ganz im Sinne des Aischylos (siehe oben S. 267), und Aischyleisch ist es auch, daß die Söhne des Eteokles und des Polyneikes ignoriert werden, trotz der Ἐπίγονοι und des Hekataeischen Aegidenstammbaumes[43]). Auf die Ἑπτά, aber noch über sie hinaus weiter hinaufgehend auf die Thebais, geht, wie bereits oben S. 247. 262 gezeigt, die Erwähnung des Kreonsohnes Megareus zurück, V. 1303:

τοῦ πρὶν θανόντος Μεγαρέως κλεινὸν λάχος.

Wir sahen, daß dieser Megareus in den Ἑπτά dem Eteoklos gegenübergestellt wird. Indessen sein κλεινὸν λάχος, d. h. sein ruhmvoller Tod, war dort eliminiert, vielmehr ward aus dem Besiegten der Sieger, und nur in V. 477 ἀλλ' ἢ θανὼν τροφεῖα πληρώσει χθονί spielt vielleicht auf die Version der Thebais an[44]). Aber selbst wenn das athenische Publikum diesen Vers gegenwärtig gehabt hätte, würde es die kurze Andeutung des Sophokles nicht haben verstehen können. Vielmehr müssen wir schließen, wie bereits S. 247 geschehen, daß Megareus in der Thebais ein mächtiger Held war. Möglich, daß in diesem Epos auch eine Eurydike als seine Mutter genannt war und Sophokles diesen Namen von dort entlehnt hat. Aber nötig ist es nicht.

Ganz anders urteilt der eine Scholiast[45]). Er hält diesen Megareus für identisch mit dem Menoikeus der Phoinissen, der sich für die Rettung Thebens opfert, und dieser Ansicht hat es auch in neuerer Zeit an Vertretern nicht gefehlt. Vor allem ist es Bruhn, der, obgleich er sich mit einer gewissen Zurückhaltung äußert, die bestechendsten Argumente für die These beigebracht hat, indem er mit der Erwähnung des Megareus drei andere, etwas dunkle Stellen kombiniert. Zwei davon stehen in der Teiresias-Szene. Hier rühmt sich anfänglich Kreon seines Gehorsams gegen den Seher und bekennt sich ihm zu Dank verpflichtet, V. 991 ff.:

ΚΡ. τί δ' ἔστιν, ὦ γέραιε Τειρεσία, νέον;
ΤΕ. ἐγὼ διδάξω, καὶ σὺ τῶι μάντει πιθοῦ.
ΚΡ. οὔκουν πάρος γε σῆς ἀπεστάτουν φρενός.
ΤΕ. τοίγαρ δι' ὀρθῆς τήνδε ναυκληρεῖς πόλιν.
ΚΡ. ἔχω πεπονθὼς μαρτυρεῖν ὀνήσιμα.

Und auf dieselbe Tatsache scheint dann im weiteren Verlauf des Gesprächs der erzürnte Teiresias selbst anzuspielen, wenn er auf die stolze Frage des Kreon, V. 1057:

ἆρ' οἶσθα ταγοὺς ὄντας ἂν λέγηις λέγων;

mit den Worten erwidert, V. 1058:

οἶδ'· ἐξ ἐμοῦ γὰρ τήνδ' ἔχεις σώισας πόλιν.

Und als Retter in der Not bezeichnet den Kreon auch der Bote, der die Kunde vom Tod des Haimon bringt, V. 1161 ff.:

Κρέων γὰρ ἦν ζηλωτός, ὡς ἐμοί, ποτε
σώισας μὲν ἐχθρῶν τήνδε Καδμείων πόλιν
λαβών τε χώρας παντελῆ μοναρχίαν
ηὔθυνε, θάλλων εὐγενεῖ τέκνων σπορᾶι.

In diesen Stellen sieht Bruhn eine Hindeutung darauf, daß Kreon auf Rat des Teiresias als Opfer für die Rettung der Stadt seinen Sohn Megareus hingegeben habe, der dann, wenn auch nicht mit dem Euripideischen Menoikeus, wie der Scholiast meint, geradezu identisch, so doch dessen Doppelgänger oder, sagengeschichtlich, sein Vorläufer sein würde. Mit Recht macht sich aber Bruhn selbst den Einwand, daß das Schweigen sowohl des Chores als des Kreon selbst an Stellen, wo sie dieses Opfertodes dankbar hätten gedenken müssen, eine gewisse Schwierigkeit

mache, und daß das einzige Wort Kreons, das dann auf diese Tatsache bezogen werden müßte, V. 995,

ἔχω πεπονθὼς μαρτυρεῖν ὀνήσιμα

einen »bedenklichen Gleichmut« verrate. Die Ausflucht, der Dichter bezwecke durch dies Verfahren einer etwaigen Sympathie für Kreon beim Zuschauer vorzubeugen, bezeichnet Bruhn selbst als unbefriedigend. Und dieser Einwand bleibt in Kraft, auch wenn man annehmen wollte[46]), Sophokles folge, wie angeblich auch sonst in der Teiresias-Szene und im Botenbericht, einer anderen Version als vorher. Man hat, um diese Annahme zweier verschiedener Sagenformen zu erhärten, auch darauf hingewiesen, daß Kreon nach diesen Stellen als Lohn für die Rettung der Stadt König geworden sei, während er nach V. 174 γένους κατ᾽ ἀγχιστεῖα τῶν ὀλωλότων[47]) sein Regiment antritt. Aber die Verbindung, in die V. 1058 und V. 1162 f. die Rettung der Stadt mit seinem Regierungsantritt gebracht wird, braucht nur eine zeitliche, keine kausale zu sein. Mir scheint aber gegen Bruhns zunächst sehr ansprechende Kombination auch noch ein Bedenken sachlicher Art vorzuliegen. Hat Megareus sich für das Vaterland geopfert, so muß er, da er kein Kind mehr war, dies freiwillig, meinetwegen mit Einwilligung seines Vaters, getan haben; folglich wäre er und nicht Kreon der eigentliche Retter der Stadt. Aus diesem Grunde kann ich auch nicht zugeben, daß Eurydikę, wenn sie ihren Gatten als παιδοκτόνος verflucht, V. 1305, dabei auch an Megareus denke; Haimons Tod genügt, um diese Bezeichnung zu rechtfertigen, und wenn der Bote weiter sagt, V. 1312 f.:

ὡς αἰτίαν γε τῶνδε κἀκείνων ἔχων
πρὸς τῆς θανούσης τῆσδ᾽ ἐπισκήπτου μόρων,

so hat Eurydike mit οἵδε ihren eigenen, mit ἐκεῖνοι den Tod des Haimon im Sinn.

Ich glaube also, daß sich die drei Stellen nicht auf den Tod des Megareus beziehen können. Was aber haben sie zu bedeuten? Gehen wir von den Worten des Boten aus. Wer diese unbefangen liest, kann sie nur so verstehen, daß Kreon die Argiver besiegt und so die Stadt gerettet hat. Das ist ja durch die Lage der Dinge einfach gegeben. Durch den Wechselmord der Oidipussöhne ist die Schlacht noch lange nicht entschieden. Da stellt sich Kreon an die Spitze der Thebaner und schlägt die Feinde in die Flucht. Von eben dieser Flucht ist ja auch

gleich in den Worten der Parodos 106 ff.: φυγάδα πρόδρομον ὀξυτέρωι κινήσασα χαλινῶι die Rede, und auch in den Phoinissen folgt erst nach dem Tode der Brüder der Entscheidungskampf, V. 1466 ff., nur daß dort Kreon an dem Siege kein Verdienst hat, da er in der Stadt zurückgeblieben ist. Welchen Anteil hat nun aber an diesem Sieg der Seher? Spielt Sophokles hier auf ein unbekanntes Epos oder eine verschollene Sagenversion an? Ich glaube, man braucht nicht so weit zu suchen, sondern sich nur zu erinnern, daß vor jeder Schlacht der Seher befragt wird, und daß dies auch in den Ἑπτά seitens Eteokles' geschieht, V. 24 f. Warum sollte übrigens nicht auch in der Thebais Teiresias vor der Entscheidungsschlacht befragt worden sein? Indem Teiresias dem Kreon im entscheidenden Moment erklärt hat, daß die Zeichen für eine Attake günstig seien, darf er sich wohl einen Anteil an dem Erfolg zuschreiben und sagen:

ἐξ ἐμοῦ γὰρ τήνδ' ἔχεις σώισας πόλιν,

wo natürlich ἐξ ἐμοῦ nur mit σώισας zu verbinden ist. Aber vorher wird dem Teiresias noch ein weit größerer Einfluß zugestanden, wenn Kreon aus eigener Initiative sagt:

οὔκουν πάρος γε σῆς ἀπεστάτουν φρενός.

Hier zeigt doch das Imperfekt, daß nicht von einem einmaligen Ereignis, folglich auch nicht von dem supponierten Opfertod des Megareus, sondern von einem dauernden Verhältnis die Rede ist, und wenn dann Teiresias erwidert,

τοίγαρ δι' ὀρθῆς τήνδε ναυκληρεῖς πόλιν,

so erkennt man, daß es sich um die Verwaltung des Staates handelt. Kreon hat sich in seiner Regierung nach den Ratschlägen des Sehers gerichtet; freilich ist diese nach der sonstigen Voraussetzung des Stückes kaum einen Tag alt. Aber hier liegt dasselbe vor, wie V. 292 (siehe S. 348), wo auch einer psychologischen Pointe zuliebe angenommen wird, daß Kreon schon längere Zeit regiert habe (siehe Anm. 31). Das gute Verhältnis zwischen Teiresias und Kreon kannten ja die Zuschauer aus dem ersten Oidipus, und so durfte der Dichter darauf rechnen, von dem athenischen Publikum verstanden zu werden. Und dramatisch ist es sehr geschickt, wenn Teiresias an dies Verhältnis gerade in dem Moment erinnert, wo er gegen eine Maßregel der Staatsraison Einspruch erheben will.

Mit dem Opfertod des Megareus werden wir also gut tun in Zukunft nicht mehr zu rechnen. Dem albernen Scholiasten tut man auch wirklich zu viel Ehre an, wenn man seinen abgeschmackten Einfall ernsthaft diskutiert. Wenn andererseits Bruhn gegen die Identifizierung des Megareus der Antigone mit dem der Ἑπτά geltend macht, daß an dem Tode des letzteren weder Teiresias noch Kreon beteiligt seien, so vergißt er, daß auch für die Antigone diese Beteiligung nur auf seiner eigenen Kombination beruht. Dagegen darf eine andere Schwierigkeit nicht verschwiegen werden. In der Parodos singt der Chor V. 141 ff.:

ἑπτὰ λοχαγοὶ γὰρ ἐφ' ἑπτὰ πύλαις
ταχθέντες ἴσοι πρὸς ἴσους ἔλιπον
Ζηνὶ τροπαίωι πάγχαλκα τέλη,
πλὴν τοῖν στυγεροῖν, ὢ πατρὸς ἑνὸς
μητρός τε μιᾶς φύντε καθ' αὑτοῖν·
δικρατεῖς λόγχας στήσαντ' ἔχετον
κοινοῦ θανάτου μέρος ἄμφω.

Demnach müßten die sechs übrigen thebanischen Heerführer sämtlich am Leben geblieben sein, während doch nach dem Resultat unserer Betrachtung Megareus auf dem Schlachtfeld fällt. Ich glaube indessen nicht, daß das schwer ins Gewicht fällt. Die Thebais, die ja Sophokles in diesem Fall nach unserer Annahme direkt benutzt, kannte das Motiv, daß den sieben Argivern an den sieben Toren sieben Thebaner gegenübergestellt waren, noch nicht (s. oben S. 246). Das ist erst Aischyleische Erfindung, auf die aber Sophokles hier wieder mit ἴσοι πρὸς ἴσους anspielt. Schwerlich wird also im Epos Megareus ein bestimmtes Tor zu verteidigen gehabt haben; er wird mitten auf dem Schlachtfeld gefallen sein. Der Widerspruch erklärt sich also diesmal aus der Benutzung zweier verschiedener Quellen[48]). In der Parodos schweben dem Dichter die Ἑπτά, in dem Bericht über Eurydikes Tod schwebt die Thebais vor. Niemand wird ihm verargen, daß er sich bei Abfassung dieser Szene des Wortlauts der Parodos nicht mehr so genau erinnerte oder, wenn er es tat, sich über die kleine Disharmonie hinwegsetzte.

Wir kommen nun zu der delikatesten und für uns wichtigsten Frage, ob Sophokles die heldenmütige Tat der Antigone selbst erfunden oder aus einer Vorlage übernommen hat. Wie intrikat dieses Problem ist, kann man am besten daran ermessen, daß

Wilamowitz zu verschiedenen Zeiten seines Lebens diametral entgegengesetzte Ansichten vertreten hat[49]). Während er früher mit aller Entschiedenheit für den Sophokleischen Ursprung eingetreten ist, glaubt er jetzt, durch δεύτεραι φροντίδες und den thebanischen Boten belehrt, an ein weit höheres Alter der Sage. Wir haben uns für die Behandlung dieses Problems durch die bisherigen Betrachtungen die Wege schon einigermaßen geebnet, müssen aber eben darum hier kurz rekapitulieren. Wir tun dies unter dem doppelten Gesichtspunkt, daß wir erstens fragen, wie kann die Sage in ihrer vorsophokleischen Form ausgesehen haben, zweitens, wo konnte eine solche Sage entstehen.

Was die erste Frage betrifft, so haben wir soeben gesehen, daß das Bestattungsverbot des Kreon vor Sophokles entweder gar nicht oder nicht in dieser Form vorhanden war (S. 342 f.). Die ältere Sage wußte nur, daß die Thebaner die auf dem Schlachtfeld liegenden Leichen den Argivern verweigerten. Mit dieser Situation ließe sich nun die pietätvolle Tat Antigones so verbinden, daß sie sich heimlich aus der Stadt schlich und ihren Bruder heimlich begrub; natürlich mußte sie dafür mit dem Tode büßen. Denn wenn auch kein Bestattungsverbot erlassen war, so hätten sich doch die Thebaner diesen Eingriff in ihre politische Maßregel von einem Mädchen nicht bieten lassen können; denn ein ausdrückliches Verbot würden sie natürlich nur deshalb nicht erlassen haben, weil sie es für ausgeschlossen hielten, daß jemand aus ihrer eigenen Stadt den Landesfeinden und vollends dem Landesverräter die letzte Ehre erweisen würde. Wirklich scheint es eine solche Sage gegeben zu haben. In der 72. Fabel Hygins, die, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, im wesentlichen auf die Ἀντιγόνη des Euripides zurückgeht, steht nämlich ein Einschub aus fremder Quelle, wie wir solche bei diesem Schriftsteller schon wiederholt konstatiert haben[50]), und wie in den anderen Fällen ist er nicht rein, sondern mit Sophokleischem und Euripideischem Gut vermischt, das ich in Klammer setze, obgleich dadurch die Struktur gestört wird: *Antigona soror et Argia coniunx*[51]) *clam noctu Polynicis corpus sublatum in eadem pyra qua Eteocles sepultus est imposuerunt.* [*quae cum a custodibus deprehensae essent*] *Argia profugit*, [*Antigona ad regem est perducta*]. Dieselbe Sage ist auch auf dem Sarkophag Pamfili[52]) dargestellt, den ich unten im Kapitel über die Mythographen abbilden werde. Wir sehen Antigone und Argeia den Leichnam des Polyneikes aufheben, während die

Wächter schlafen. Außer der Teilnahme der Argeia ist für die Erzählung noch charakteristisch, daß die Leichen nicht bestattet, sondern verbrannt werden, und zwar auf demselben Scheiterhaufen, was auch Pausanias IX, 25, 2 als thebanische Lokalsage berichtet, die aber von Argeia nichts wußte. Wie Hygin erzählt die Geschichte auch Statius im zwölften Buch, wohl wieder aus seinem ausführlichen Phoinissen-Kommentar, in dem kaum mehr gestanden haben wird als bei Hygin. Die nähere Ausmalung, bei der die Geschichte mit den Euripideischen Hiketiden kombiniert wird, ist das Eigentum des Statius. Er läßt Argeia auf die Kunde von der Katastrophe von Argos herbeieilen, zugleich mit den Müttern, die sich aber in Attika von ihr trennen. Auf der Wahlstatt trifft sie dann in der Nacht, die aber Luna auf Iunos Befehl erhellt, mit Antigone zusammen, der es gelungen ist, aus den Toren herauszukommen. Beide tragen den Leichnam auf einen noch glimmenden Scheiterhaufen, ohne zu ahnen, daß es der des Eteokles ist. Aber als sie ihn dort niederlegen, teilt sich die Flamme, das bekannte θαυμάσιον, das sonst von den rituellen Totenopfern für die Brüder erzählt wird[53]. Es muß dahingestellt bleiben, was das ältere ist. Bruhn meint die Sage, und er mag recht haben: dann ist sie älter als Kallimachos, der das θαυμάσιον kennt und die Sage als αἴτιον erzählt haben würde; ob aber auch vorsophokleisch, davon später. Wie in Hygins Quelle, nach dem eben bemerkten vermutlich den Αἴτια des Kallimachos, das Zusammentreffen der beiden Schwägerinnen motiviert war, läßt sich nicht erraten, schwerlich so wie bei Statius. Man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß Argeia ihren Gatten ins Feld begleitet hatte. Also eine Sagenform wie die oben von uns supponierte scheint es einmal gegeben zu haben. Aber wie alt sie ist, können wir zunächst nicht sagen; auch ob Argeia von Anfang an dabei beteiligt war, ist ganz ungewiß.

Wenden wir also zu der zweiten Frage, woher eine solche Sage, wenn sie schon vor Sophokles bestanden hat, stammen konnte. Nicht aus der Thebais, denn diese kannte die Verweigerung der Leichen nicht (S. 251); nicht aus der attisch-eleusinischen Legende, denn nach dieser wurden alle Leichen, auch die des Polyneikes, in Eleusis beigesetzt (Eur. Hiket. 928 ff.), nicht aus der thebanischen Legende, denn nach dieser werden alle Leichen feierlich verbrannt (S. 248 ff.). Man gerät also wirklich in Verlegenheit, wenn man sagen soll, wo die Antigonesage eigentlich heimatsberechtigt war.

Bruhn hat nun versucht, ein Zeugnis für eine vorsophokleische Antigone in der Literatur nachzuweisen. Mimnermos müsse, so meint er, nicht blos von Ismene, sondern auch von Antigone etwas berichtet haben. Aber wir haben bereits oben (S. 125) gesehen, daß dieser Schluß keineswegs bündig ist. Sollte Bruhn aber dennoch recht haben, so kann doch von Mimnermos über Antigone etwas rühmliches nicht erzählt gewesen sein, am wenigsten die pietätvolle Bestattung ihres Bruders; denn Sallust knüpft an das Referat über den Bericht des Mimnermos die ganz gewiß von ihm selbst herrührende Bemerkung: ταῦτα μὲν ἐστὶ τὰ ξένως περὶ τῶν ἡρωίδων ἱστορούμενα· ἡ μέντοι κοινὴ δόξα σπουδαίας αὐτὰς ὑφείληφεν καὶ φιλαδέλφους δαιμονίως, ᾗι καὶ οἱ τῆς τραγωιδίας ποιηταὶ ἑπόμενοι τὰ περὶ αὐτὰς διατέθεινται.

Als epichorisches Zeugnis hat man dann das Σῦρμα Ἀντιγόνης angeführt, die Stelle, von der Antigone nach der eben S. 361 erwähnten Lokalsage die Leiche des Polyneikes zum Scheiterhaufen hingeschleift haben sollte. Allein Pindar kann diese Sage, die mit den Ἑπτὰ πυραί unvereinbar ist, noch nicht gekannt haben. Also wird sie erst unter der Einwirkung des attischen Dramas entstanden sein, das Σῦρμα Ἀντιγόνης aber erst später seinen Namen bekommen haben[54].

Bei der Suche nach einer literarischen Quelle für eine vorsophokleische Antigone hat Bruhn, einem Gedanken von E. Schwartz folgend, auch an eine Prosanovelle gedacht und sich hierfür auf Pindar Pyth. I 94 berufen:

ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας
οἶον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει
καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς,

indem er meint, daß bei λόγιοι an Logographen nicht gedacht werden dürfe. Aber daß diese doch gemeint sind, zeigt der vorhergehende V. 90 f.: εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοὰν ἁδεῖαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις. Also müssen als Vorbereiter und Erhalter des Ruhms Persönlichkeiten gedacht sein, nicht die autorlose Novelle. Und auch die Novelle muß irgendwo ihre Heimat haben; diese Heimat aber ist es ja gerade, nach der wir suchen.

Nun hat aber im fünften Jahrhundert außer Sophokles und dem von diesem abhängigen Euripides auch Ion von Chios die Antigonesage behandelt. Auch seine Version wird von Sallust erwähnt, und zwar noch vor der des Mimnermos, gleich nach den

einleitenden Worten: στασιάζεται δὲ τὰ περὶ τὴν ἡρωίδα ἱστορούμενα καὶ τὴν ἀδελφὴν Ἰσμήνην. Dann heißt es: ὁ μὲν γὰρ Ἴων ἐν τοῖς διθυράμβοις καταπρησθῆναί φησιν ἀμφοτέρας ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἥρας ὑπὸ Λαοδάμαντος τοῦ Ἐτεοκλέους[55]). Nun rechnet allerdings Sallust zweifellos auch dies zu den ξένως περὶ τῶν ἡρωίδων ἱστορούμενα und glaubt, daß Ion über die Schwestern ungünstiges berichtet habe. Aber ist er dazu berechtigt? Mehr als er gibt, hat er doch wohl in seiner Quelle kaum gefunden, und daß zwei Mädchen in einem Tempel verbrannt werden, wirft auf sie so lange noch kein schlechtes Licht, als man den Grund für diese entsetzliche Strafe nicht kennt. Antigone und Ismene können also sehr wohl auch bei Ion σπουδαῖαι καὶ φιλάδελφοι δαιμονίως gewesen sein, während wenigstens Ismene es bei Mimnermos nicht war. Übrigens enthalten die Worte Salusts genug, um einen Schluß auf die Situation zu gestatten. Wenn die beiden Mädchen sich in einem Heiligtum befinden, so werden sie dort Schutz gesucht haben, und zwar offenbar vor dem, der sie nachher dort verbrennt. Das Motiv ist ja aus der Tragödie — man denke an des Euripides Andromache, Herakles, Alkmene usw. — sattsam bekannt. Flüchtet sich jemand an einen Altar, so häuft der Verfolger ringsherum einen Scheiterhaufen auf, seinem Opfer die Wahl lassend, ob es lieber verbrennen oder den Altar verlassen will. Das heldenmütige Schwesternpaar zieht den Feuertod vor. Wodurch hatte es den Zorn des Laodamas gereizt? Erwägen wir, daß dieser der Sohn des Eteokles ist, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Sie hatten den Polyneikes begraben oder zu begraben versucht — oder auch auf den Scheiterhaufen des Eteokles geworfen, wenn diese Sage so alt sein sollte; denn der Chier war ja an die thebanische Lokalsage nicht gebunden. Laodamas aber wollte, daß Polyneikes, der Mörder seines Vaters, unbestattet bliebe. Es kann dies, wie in der attisch-thebanischen Sage, in der Form geschehen sein, daß er die Auslieferung der Leichen verweigerte. Aber auch ein förmliches Verbot, wie bei Sophokles, ist in diesem Fall nicht ausgeschlossen; der Unterschied ist nur der, daß Laodamas dies Verbot nicht, wie Kreon, aus Staatsraison erlassen haben würde, sondern um seinen Vater zu rächen. Bruhn hält es für unglaublich, daß Laodamas die Rache erst nach so vielen Jahren vollzogen haben sollte. Aber als alte Jungfern waren Antigone und Ismene bei Ion doch gewiß nicht gedacht. Vielmehr wird die Voraussetzung gewesen

sein, daß Laodamas gleich nach dem Tode seines Vaters die Regierung angetreten habe. Die Mythographen mögen berichten, daß zwischen den beiden Feldzügen zehn Jahre lagen; für die Sage schwindet der Zwischenraum zu einem nichts zusammen. Für das Epos kam die Frage gar nicht in Betracht; denn die Epigonen setzten ganz neu ein: Νῦν αὖθ' ὁπλοτέρων ἀνδρῶν ἀρχώμεθα, Μοῦσαι, und der Verfasser wird nicht so töricht gewesen sein, auf die Zwischenzeit einzugehen. Dazu kam, daß Ion die Geschichte ja in einem Dithyrambos, also nicht im Rahmen einer kontinuierlichen Erzählung vorbrachte. Es sei gleich bemerkt, daß die Sache genau so stünde, wenn es sich um eine Novelle oder eine Lokalsage handeln würde. Da fragt man auch nicht, ob jedes Detail zu den sonstigen Voraussetzungen stimmt. Reichliche Belege hierfür haben wir schon oben im dritten Kapitel gefunden.

Wie verhält sich nun diese Version des Ion zu Sophokles? Zunächst rechnet sie mehr mit den gegebenen Faktoren. Sie behält den in der thebanischen Königsliste längst festsitzenden Laodamas bei, den Sophokles nach Aischylos' Vorgang eliminiert hat, und motiviert die Bestrafung der beiden Oidipustöchter mit der Pflicht der Rache, nicht mit der Staatsraison. Es kann nicht fraglich sein, was hier das ältere ist. Ferner ist von Bedeutung, daß bei Ion auch Ismene an der Tat beteiligt erscheint. Bei Sophokles ist sie es zwar nicht, aber merkwürdig ist, daß sie doch auch bei diesem dreimal mit der Tat in Verbindung gebracht wird. Zuerst als Antigone sie zur Teilnahme auffordert. Hier kann man noch sagen, daß dies lediglich des Kontrastes wegen geschehe[56]). Wie aber kommt es, daß Kreon sie sofort der Mitschuld bezichtigt? V. 488 ff.:

αὐτή τε χἡ ξύναιμος οὐκ ἀλύξετον
μόρου κακίστου· καὶ γὰρ οὖν κείνην ἴσον
ἐπαιτιῶμαι τοῦδε βουλεῦσαι τάφου.

Geschieht das nur, um den schnellen und in die Irre gehenden Argwohn, den wir als Charakterzug des Kreon oben (S. 347 f.) kennen gelernt haben, dem Zuschauer zum Bewußtsein zu bringen? Wie kommt es dann aber, daß Ismene nach dem barschen Verhör des Kreon, V. 534 f.:

φέρ' εἰπὲ δή μοι, καὶ σὺ τοῦδε τοῦ τάφου
φήσεις μετασχεῖν ἢ 'ξομῆι τὸ μὴ εἰδίναι;

sich sofort wahrheitswidrig als mitschuldig bekennt? V. 536 f.:

δέδρακα τοὔργον, εἴπερ ἥδ', ὁμορροθῶ[57]),
καὶ ξυμμετίσχω καὶ φέρω τῆς αἰτίας.

Geschieht das nur, um sie als die hingebende Schwester zu zeichnen, die zwar nicht mit handeln, aber wohl mit leiden kann? Und wenn man diese beiden Motivierungen gelten lassen will — wie kommt es weiter, daß Kreon nach dem Verhör Ismenes zwar zunächst nur über Antigone das Todesurteil ausspricht, V. 576 f.:

ΧΟΡ. δεδογμέν', ὡς ἔοικε, τήνδε κατθανεῖν.
ΚΡ. καὶ σοί γε κἀμοί,

dann aber plötzlich beide Schwestern fesseln läßt und erklärt, daß beide sterben sollen? V. 578 ff.:

ἐκδέτους δὲ χρὴ
γυναῖκας εἶναι τάσδε μηδ' ἀνειμένας.
φεύγουσι γάρ τοι χοἰ θρασεῖς, ὅταν πέλας
ἤδη τὸν Ἅιδην εἰσορῶσι τοῦ βίου.

Hier kann man doch von einem der dramatischen Wirkung zuliebe angebrachten Augenblicksmotiv nicht sprechen. Und eben so plötzlich und unvermittelt wie der Verdacht gegen Ismene in Kreon aufgetaucht ist, erfolgt dann trotz ihres Eingeständnisses die Begnadigung, V. 779 ff.:

ΚΡ. τὼ δ' οὖν κόρα τώδ' οὐκ ἀπαλλάξει (Haimon) μόρου.
ΧΟΡ. ἄμφω γὰρ αὐτὼ καὶ κατακτεῖναι νοεῖς;
ΚΡ. οὐ τήν γε μὴ θιγοῦσαν· εὖ γὰρ οὖν λέγεις.

Hier glaubt also plötzlich Kreon der Antigone mehr als der Ismene. Bestätigend kommt hinzu, daß in einem anderen Sophokleischen Stück, dem zweiten Oidipus, Polyneikes die Bitte, ihn zu bestatten, nicht nur an Antigone, sondern auch an Ismene richtet, V. 1407 ff.:

μή τοί με πρὸς θεῶν σφώ γ', ἐὰν αἱ τοῦδ' ἀραὶ
πατρὸς τελῶνται καί τις ὕμιν ἐς δόμους
νόστος γένηται, μή μ' ἀτιμήσατέ γε,
ἀλλ' ἐν τάφοισι θέσθε κἀν κτερίσμασιν,
καὶ σφῷν ὁ νῦν ἔπαινος, ὃν κομίζετον
τοῦδ' ἀνδρὸς οἷς πονεῖτον, οὐκ ἐλάσσονα
ἔτ' ἄλλον οἴσει τῆς ἐμῆς ὑπουργίας.

Dabei wolle man wohl beachten, daß Sophokles keinen eigentlichen Grund hatte, hier von der Mythopöie seiner Antigone abzuweichen. Denn im Oidipus auf Kolonos steht Antigone zu Polyneikes in einem besonders innigen Verhältnis, und in jener ganzen Szene ist Ismene stumme Person, auf die überhaupt sonst nicht Rücksicht genommen wird. Kein Zuschauer würde sich also haben wundern können, wenn Polyneikes seine Bitte nur an Antigone gerichtet hätte.

Das alles deutet doch darauf hin, daß hier mehr zugrunde liegt als blos des dramatischen Effekts halber vorgebrachte Incongruenzen, und wenn wir nun durch Ion eine Sagenversion kennen lernen, nach der beide Schwestern gemeinsam die Tat vollbringen und Ismene also wirklich mitschuldig war, so scheint der Schluß unabweislich, daß Sophokles hier auf diese Version Bezug nimmt und sich mit ihr in ähnlicher Weise abfindet wie im Philoktet mit der Euripideischen[58]). Die entgegengesetzte Annahme, daß Ion seine Version aus der Sophokleischen entnommen haben sollte, ist so absurd, daß sie nicht diskutiert zu werden braucht[59]). Aber auch daß Ion selbst die Vorlage des Sophokles gewesen sein sollte, ist einfach undenkbar. Also schöpfen beide aus gemeinsamer Quelle, welcher Ion, soweit sich urteilen läßt, genau folgte, während Sophokles den Stoff seiner Tendenz entsprechend umgemodelt hat.

Wie war nun diese Quelle beschaffen? Oder fragen wir lieber: wo ist diese Sagenform entstanden? Dafür gibt der Ort, wo die Katastrophe spielt, einen Fingerzeig: ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἥρας. Für Theben ist ein Tempel der Hera nicht bezeugt[60]). Hat es doch einen solchen gegeben, so kann er nur unbedeutend gewesen sein und war gewiß im übrigen Griechenland gänzlich unbekannt. Das berühmteste Heraheiligtum Boiotiens war das von Plataiai. Erwägen wir, ob sich die Szene dort abspielen kann. In Theben herrscht Laodamas. Nachdem Ismene und Antigone ihre kühne Tat vollbracht haben, wäre es von ihnen vermessen gewesen, dorthin zurückzukehren. Besser fliehen. Und wo konnten sie eher ein Asyl zu finden hoffen als bei der Gattin ihres Bruders und deren Vater in Argos? Also dem fliehenden Adrast nach. Aber in Plataiai werden sie von Laodamas eingeholt, sei es, daß er ihre Flucht bemerkt hatte, sei es, daß er den fliehenden Argivern nachsetzen wollte. Wie sich das weitere abspielte, haben wir bereits oben S. 363 gesehen. Mir scheint, daß sich so alles sehr

gut zu einer einheitlichen Geschichte zusammenschließt. Dann liegt aber die Vermutung nahe, daß diese Geschichte im Bannkreis des Heratempels von Plataiai entstanden ist. In Plataiai und in der ganzen Parasopia dachte man ja von Theben nicht allzu freundlich und hatte auch keinen Grund dazu. Die Spitze der Legende richtet sich aber deutlich gegen Theben. Sein König hat das Heiligtum der Hera durch seine grausame Tat geschändet. Daß Plataiai, wie wir sahen (S. 77. 80), auch sonst Beziehungen zur Oidipussage hat, ist für diese Annahme noch besonders günstig. Poetisch gestaltet braucht die Sage vor Sophokles nicht gewesen zu sein; sie kann als einfache Tempellegende existiert haben, bis dieser sie mit starken Änderungen zum Drama gestaltete und so in die Weltliteratur einführte. Es wäre das ein ganz analoger Fall wie mit der Tempellegende von Brauron, die dem Euripides den Stoff zu seiner ersten Iphigenie geliefert hat[61].

Aber doch sind wir mit der Frage nach der Herkunft der Antigonesage noch nicht ganz zu Ende. Denn der Annahme, daß sie dennoch aus dem Epos stamme, ist vor ein paar Jahren in A. B. Drachmann ein sehr gewichtiger Vertreter entstanden[62], dessen bestechende Darlegungen eine umso ernsthaftere Prüfung verdienen, als ich selbst mich ihnen eine Zeitlang gefangen gegeben habe und als Wilhelm Dopheide und Tycho von Wilamowitz, obgleich sie seiner Hauptthese widersprechen, doch mit ihm an einer epischen Quelle festhalten. Drachmanns Ansicht gipfelt darin, daß Sophokles in einer ersten Bearbeitung oder, sagen wir lieber, in einem ersten Entwurf, dessen Spuren er bis etwa zur Mitte des Stückes an verschiedenen Widersprüchen zu erkennen glaubt, Antigone den Polyneikes wirklich habe begraben lassen, und zwar in demselben Kuppelgrabe, in das sie selbst später eingesperrt wird. Dies gehe auf ein Epos zurück, das auch dem Bericht des Apollodor zugrunde liege, III 7, 1. Gehen wir von diesem aus: Κρέων δὲ τὴν Θηβαίων βασιλείαν παραλαβὼν τοὺς τῶν Ἀργείων νεκροὺς ἔρριψεν ἀτάφους καὶ κηρύξας μηδένα θάπτειν φύλακας κατέστησεν. Ἀντιγόνη δὲ, μία τῶν Οἰδίποδος θυγατέρων, κρύφα τὸ Πολυνείκους σῶμα κλέψασα ἔθαψε καὶ φωραθεῖσα ὑπὸ Κρέοντος αὐτοῦ τῶι τάφωι ζῶσα ἐνεκρύφθη[63]. Drachmann und schon vor ihm Bruhn verbinden nun αὐτοῦ mit τῶι τάφωι und verstehen darunter das Grab, in das Antigone Polyneikes gelegt habe[64]. Aber das müßte τῶι αὐτῶι τάφωι heißen; αὐτοῦ gehört zu ὑπὸ Κρέοντος, und dieses

ist natürlich nicht mit φωραθεῖσα, sondern mit ἐκρύφθη zu verbinden. Das ganze Satzglied aber ist weiter nichts wie eine Paraphrase von V. 773 f., wo Kreon sagt:

ἄγων, ἔρημος ἔνθ' ἂν ᾖ βροτῶν στίβος,
κρύψω πετρώδει ζῶσαν ἐν κατώρυχι.

Wenn er das später nicht selbst tut, sondern durch seine Diener besorgen läßt (V. 885 ff., 931 ff.), so erinnert das an den Agamemnon im A der Ilias, der auch zuerst droht, 137 ff.:

ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι
ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος
ἄξω ἑλών,

später aber V. 320 f. doch nur die Herolde schickt[65]). Von einer epischen Quelle des Apollodor kann also, wie schon die wörtlichen Entlehnungen aus Sophokles lehren, an dieser Stelle nicht die Rede sein.

Wenn weiter Drachmann den Ausdruck ἔθαψε preßt, womit hier bei Sophokles nur eine wirkliche Bestattung gemeint sein könne, so übersieht er, daß V. 245 ff. dies θάψας durch eine Schilderung der symbolischen Bestattung geradezu erläutert wird:

τὸν νεκρόν τις ἀρτίως
θάψας βέβηκε κἀπὶ χρωτὶ διψίαν
κόνιν παλύνας κἀφαγιστεύσας ἃ χρή[66]).

Und wie sehr bei θάπτειν der Begriff der Beerdigung verdunkelt ist, beweist am schlagendsten ein Vers aus der Antiope des Euripides, wo es sogar von der Feuerbestattung gebraucht wird:

ὅταν δὲ θάπτῃς ἄλοχον εἰς πυρὰν τιθείς[67]).

Den Anstoß, den Drachmann an V. 255 ff. nimmt, hat Tycho von Wilamowitz beseitigt. Seinen übrigen Bedenken mißt er selbst nur sekundäre Bedeutung bei. Warum die Wächter nicht einfach die Spuren der symbolischen Bestattung entfernen, ohne die Sache Kreon zu melden (S. 73)[68])? Das haben die Wächter auch erwogen, aber sich doch für die Meldung entschieden, V. 272 ff.:

ἦν δ' ὁ μῦθος ὡς ἀνοιστέον
σοὶ τοὔργον εἴη τοῦτο κοὐχὶ κρυπτέον
καὶ ταῦτ' ἐνίκα.

Und das Motiv? Weil sie fürchten müssen, daß einer unter ihnen sie denunzieren oder die Geschichte ausplaudern oder sich durch

eine unvorsichtige Äußerung verraten könnte. Warum Antigone nochmals zur Leiche zurückkehrt (S. 68)? Auch dies hat Tycho von Wilamowitz (S. 31 ff.) gut aus technisch-dramatischen Gründen erklärt; aber man hat die Schwierigkeit überhaupt stark übertrieben. Die alte einfache Erklärung, daß Antigone das erste Mal sich damit begnügt hat, die Leiche mit Staub zu bedecken, und dann fortgegangen ist, um die Totenspende zu holen (V. 431 f.), trifft gewiß das richtige. Hieran hat freilich Sophokles nicht gedacht, wenn er den Wächter schon von der ersten Bestattung sagen läßt, V. 247: κόνιν παλύνας κἀφαγιστεύσας ἃ χρή. Aber dergleichen begegnet auch dem gewissenhaftesten Dichter[69]. Aufs allerentschiedenste aber muß ich der Behauptung widersprechen, daß nach diesem zweiten Gange Antigones die Leiche als bestattet und später in der Teiresiasszene als solche nicht bestattet gedacht werde[70]. Daß während Antigone zu Kreon geführt wird, die bei der Leiche zurückbleibenden Wächter den Staub ebenso wieder von der Leiche wegfegen, wie sie es vorher getan haben (V. 409 f.), ist doch so selbstverständlich, daß es nicht gesagt zu werden braucht, ja nicht gesagt werden darf, da dem Redenden jetzt vor allem sein eigenes Schicksal und das der Antigone durch den Kopf geht. Und wenn Haimon V. 696 ff. emphatisch sagt:

ἥτις τὸν αὑτῆς αὐτάδελφον ἐν φοναῖς
πεπτῶτ' ἄθαπτον μήθ' ὑπ' ὠμηστῶν κυνῶν
εἴασ' ὀλέσθαι μηθ' ὑπ' οἰωνῶν τινος,

so ist dies, auf die erste Bestattung bezogen, buchstäblich richtig (vgl. V. 255—258). Aber Haimon will damit kaum etwas mehr sagen als Antigone selbst V. 903 mit δέμας περιστέλλουσα. Überhaupt aber kommt es dem Haimon auf die Tat selbst[71], nicht auf deren dauernden Erfolg an. Aber selbst wenn diese Widersprüche vorhanden wären, würden sie für eine epische Quelle nicht das geringste beweisen. Antigone ist ihrem ganzen Charakter nach keine epische, sondern eine dramatische Figur.

Aber mit Apollodor müssen wir uns doch noch etwas näher beschäftigen; denn nicht nur sein κλέψασα, sondern auch der Satz: Κρέων . . . τοὺς τῶν Ἀργείων νεκροὺς ἔρριψεν ἀτάφους scheint in der Tat auf eine andere Quelle zu deuten als Sophokles, bei dem sich das Verbot auf Polyneikes beschränkt. Um hierzu den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem das Kapitel zu Ende lesen. Nach den oben S. 367 aus-

gehobenen Worten fährt Apollodor III 7, 2 fort: Ἄδραστος δὲ εἰς Ἀθήνας ἀφικόμενος ἐπὶ τὸν Ἐλέου βωμὸν κατέφυγε, καὶ ἱκετηρίαν θεὶς ἠξίου θάπτειν τοὺς νεκρούς. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι μετὰ Θησέως στρατεύσαντες αἱροῦσι Θήβας καὶ τοὺς νεκροὺς τοῖς οἰκείοις διδόασι θάψαι. τῆς Καπανέως δὲ καιομένης πυρᾶς Εὐάδνη, ἡ Καπανέως μὲν γυνὴ θυγάτηρ δὲ Ἴφιος ἑαυτὴν ἐμβαλοῦσα συγκατεκαίετο. Der letzte Satz zielt auf Euripides Hiket. 980—1113; ebenso der vorletzte auf den Botenbericht 650—730, nur daß dort Theseus nicht, wie bei Apollodor, Theben erobert; er hätte es zwar können, will es aber nicht, V. 723 ff.:

παρὸν δὲ τείχεων εἴσω μολεῖν
Θησεὺς ἐπέσχεν· οὐ γὰρ ὡς πέρσων πόλιν
μολεῖν ἔφασκεν, ἀλλ' ἀπαιτήσων νεκρούς.

Das ist also eine Steigerung des Motivs, und eine solche könnte auch das κλέψασα ἔθαψεν sein. Doch wollen wir behutsam sein und erst weiter sehen; denn in dem vorhergehenden Satz: Ἄδραστος δὲ κτλ. benutzt Apollodor tatsächlich eine Nebenquelle. Während in den Hiketiden bekanntlich Adrast mit den Müttern der Gefallenen nach Eleusis kommt, läßt ihn der Mythograph nach der stadtathenischen Tradition an dem Altar des Ἔλεος auf dem Markte Schutz suchen[72]). Aus der mythographischen Literatur hat das auch Statius übernommen[73]), nur daß bei ihm die Schutzflehenden die Mütter sind. Jedoch ist das ἱκετηρίαν θείς vielleicht den Hiketiden V. 102 ἱκεσίοις δὲ σὺν κλάδοις entnommen. Blicken wir nun auf den S. 367 abgedruckten Anfang des Kapitels, so springt in die Augen, daß der erste Satz: Κρέων δὲ τὴν Θηβαίων βασιλείαν παραλαβὼν τοὺς τῶν Ἀργείων νεκροὺς ἔρριψεν ἀτάφους sich gleichfalls auf die Hiketiden bezieht[74]) — vgl. V. 400 λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονός — und mit dem Schluß des Kapitels aufs engste zusammenhängt. In jene Hypothesis der Hiketiden, wenn man mir diese neuerdings mit Recht in Mißkredit geratene Bezeichnung der Kürze halber gestatten will, ist eine Hypothesis der Antigone eingeschoben, und gleich der zweite Teil des ersten Satzes: καὶ κηρύξας μηδένα θάπτειν φύλακας κατέστησεν bezieht sich auf die erste Kreon-Szene:

V. 192. καὶ νῦν ἀδελφὰ τῶνδε κηρύξας ἔχω.
V. 203. τοῦτον πόλει τῇδ' ἐκκεκήρυκται τάφωι
μηδὲ κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα.
V. 217. ἀλλ' εἴσ' ἕτοιμοι τοῦ νεκροῦ γ' ἐπίσκοποι.

Außerdem haben wir an einer Stelle eine Deinosis, an einer anderen einen Einschub aus attischer Lokalsage gefunden. Woher stammt nun κλέψασα? Die Antwort liegt auf der Hand, wir haben dasselbe schon oben bei Hygin fab. 72 gelesen: *Antigona soror et Argia coniunx clam noctu Polynicis corpus sublatum in eadem pyra, qua Eteocles sepultus est, imposuerunt.* Aus dieser Sagenform hat Apollodor sein κλέψασα entnommen, während umgekehrt bei Hygin die beiden Sätze, die wir schon oben (S. 360) eingeklammert hatten: *quae cum a custodibus deprehensae essent* und *Antigona ad regem est perducta* aus Sophokles Ἀντιγόνη eingesetzt sind, der Schluß aber dem gleichnamigen Euripideischen Stück entlehnt ist, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Episches also steckt in diesem Apollodor-Kapitel nicht.



Abb. 50. Fragment einer weißgrundigen Schale.

Weder Drachmann noch einer der übrigen Forscher, die für den vorsophokleischen Ursprung der Antigonesage eingetreten sind, hat sich dafür auf das schöne attische Schalenfragment berufen, auf dem Rhusopulos den Rest einer Illustration dieser Mythopöie — es würde die einzige sein — zu finden glaubte. Ich bilde es nach seiner Publikation hier ab[75]) (Abb. 50). Wie man sieht, stammt es von einer weißgrundigen Schale, die eben derselben Stilstufe, wie die im Perserschutt gefundene Orpheusschale[76]), angehört, also beträchtlich älter ist als das

Sophokleische Drama. Daß Polyneikes dargestellt war, lehrt der erhaltene Rest seiner Namensbeischrift. Die Frau, deren schöner und ausdrucksvoller Kopf erhalten ist, hielt nun Rhusopulos für Antigone. Sie sei in dem Moment dargestellt, wo sie ihrem toten Bruder die letzten Ehren erweise. Hätte er Recht, so würde das höhere Alter der Antigonesage monumental belegt und dadurch unsere ganze Beweisführung hinfällig geworden sein. Allein schon als im Jahre 1886 Rhusopulos' Schrift in der Berliner archäologischen Gesellschaft vorgelegt und besprochen wurde, bemerkte Alexander Conze, daß die Deutung von Rhusopulos wesentlich auf der Stellung beruhe, die er der Schale in seiner Schrift gegeben hat[77]). Er hat sie nämlich dort um etwa 45 Grad mehr nach unten gedreht, als sie in unserer Abbildung erscheint. Dadurch wird für den unaufmerksamen Beobachter allerdings der Eindruck einer sich niederbeugenden Frau erzielt. Aber schon die Nackenlinie läßt erkennen, daß der Oberkörper nicht vorgeneigt gewesen sein kann; nur das Haupt ist leicht gesenkt. Dem Kundigen brauche ich nicht zu sagen, daß der reiche, über den Kopf gezogene Mantel kein Trauergewand ist, und daß, wenn diese angedeutet werden sollte, das Haar der Frau kurz geschnitten sein müßte, keinesfalls aber mit einem Band geschmückt sein dürfte. Bei der richtigen Stellung des Fragments kommt nun die Namensbeischrift des Polyneikes wagrecht zu stehen, so daß dieser nicht am Boden liegend oder von der Frau emporgehoben dargestellt gewesen sein kann, sondern in aufrechter Haltung dagestanden haben muß. Damit ist auch die Deutung gegeben: Eriphyle von Polyneikes das Halsband empfangend, also ein Gegenstück zu der S. 209 abgebildeten, rotfigurigen Vase.

Endlich noch ein Wort über das Gefängnis der Antigone. Denn auch dies hat man für den epischen Ursprung der Sage geltend machen wollen[78]). Nicht ein mykenisches Kuppelgrab sei damit gemeint, sondern eine jener Höhlen, wie sie sich in den thebanischen Hügeln vielfach finden[79]), und diese Übereinstimmung mit der Örtlichkeit beweise, daß die Sage alt und in Theben bodenständig sei. Sei von einem Grab die Rede, so habe man dies nur in Beziehung auf Antigone zu verstehen. Das mag man vielleicht für V. 891 f. ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον, ὦ κατασκαφὴς οἴκησις ἀείφρουρος zugeben; für V. 885 f. κατηρεφὴς τύμβος und vollends V. 849 ἕργμα τυμβόχωστον τάφου, wo von

Menschenwerk die Rede ist, wird einem diese Konzession schon schwerer, und ganz unmöglich ist sie für V. 1220 ff., wo der Bote schildert, wie die Leiche Antigones gefunden worden ist:

ἐν δὲ λοισθίωι τυμβεύματι
τὴν μὲν κρεμαστὴν αὐχένος κατείδομεν,
βρόχωι μιτώδει σινδόνος καθημμένην.

Mag man es sich gefallen lassen, daß von dem Raum sonst niemals der Ausdruck σπέος gebraucht wird — so seltsam das ist —, hier mußte er unbedingt mit seinem wirklichen Namen genannt werden, da λοίσθιον hinzutritt, und wir ersehen daraus, daß es eine geräumige Anlage war mit mehreren Kammern oder auch einem Hauptraum und einer Hinterkammer — ganz wie ein mykenisches Kuppelgrab, natürlich nicht mit Drachmann als Labdakidengrab zu denken, sondern ein nicht mehr benutztes Grab, ohne Totenkult, daher V. 1207 als ἀκτέριστος bezeichnet. Denn mit dem Scholiasten an die κτερίσματα, die die Antigone nicht erhält[80]), zu denken, wäre doch unglaublich abgeschmackt. Auch sonst paßt alles, wie Bruhn nach anderer Vorgang gut ausführt (Einleit. S. 32 f.), auf ein solches Kuppelgrab. Ja, nur wer ein solches kennt, kann die Botenerzählung verstehen. Man mache sich die Situation klar. Als man sich dem Grabe nähert, hört man einen Klageruf ἀκτέριστον ἀμφὶ παστάδα. Da ahnt Kreon, daß es Haimon ist, und befiehlt seinem Diener, V. 1215 ff.:

ἴτ' ἆσσον ὠκεῖς καὶ παραστάντες τάφωι
ἀθρήσαθ', ἁρμὸν χώματος λιθοσπαδῆ
δύντες πρὸς αὐτὸ στόμιον, εἰ τὸν Αἵμονος
φθόγγον ξυνίημ' ἢ θεοῖσι κλέπτομαι.

Also aus dem Innern ist der Wehruf erklungen, und in der Tat wird ja Haimon ἐν λοισθίωι τυμβεύματι gefunden, wie er die Leiche umschlungen hält. Aber daß nun auch Kreon, der ja bei dem Grab noch gar nicht angelangt ist, schon wissen soll, daß Haimon, um ins Innere zu gelangen, Steine herausgerissen hat, wie dies die Scholien[81]) und ihnen folgend die modernen Interpreten λιθοσπαδῆ erklären, das ist doch undenkbar. Auch hätte das übermenschliche Kräfte erfordert. Haimon kann nur auf dieselbe Weise hineingekommen sein wie die Wächter, die Antigone eingesperrt haben, durch die Tür, die wohl von außen, aber nicht von innen zu öffnen war. Er läßt die Tür offen, so daß Kreon und sein Gefolge ohne Schwierigkeit eindringen

können. Lassen wir aber das unverständliche ἅπαξ εἰρημένον einmal beiseite oder übersetzen wir es unter jedem Vorbehalt mit »aus (herbeigeschleppten?) Steinen gefügt«, so wird man zugeben müssen, daß man den von Steinwänden eingefaßten δρόμος eines Kuppelgrabes gar nicht besser bezeichnen kann als mit ἁρμὸς χώματος, wobei ich ἁρμός mit dem Scholiasten, dem auch T. von Wilamowitz beitritt, als τὴν ἐκ λίθων ἁρμονίαν τοῦ τάφου fasse. Wie gut dazu δύντες paßt, brauche ich nicht erst hervorzuheben. Daß στόμιον der am Ende des Dromos liegende Eingang zu dem Kuppelraum ist, hat man längst gesehen. Die παστάς aber muß nach dem Gesagten innerhalb dieses Kuppelraumes liegen, und daher ist es am wahrscheinlichsten, daß sie mit dem λοίσθιον τύμβευμα identisch ist, zu welcher Annahme auch Bruhn neigt. Ebenso sind, wie gleichfalls längst erkannt, Ausdrücke wie τυμβόχωστον V. 849, πετρώδης 774, κατηρεφής 885, κατῶρυξ 774. 1100, κατασκαφής 891, κατασκαφαί 920 für ein Kuppelgrab durchaus angemessen, für eine Höhle und selbst für ein Kammergrab, wie solche in den letzten Jahren bei Theben von Keramopullos aufgedeckt sind[82]), nur sehr teilweise und bedingt. Und endlich ist der Vergleich mit dem Los der Danae ausschlaggebend, V. 944 ff.:

Ἔτλα καὶ Δανάας οὐράνιον φῶς
ἀλλάξαι δέμας ἐν χαλκοδέτοις
αὐλαῖς, κρυπτομένα δ' ἐν
τυμβήρει θαλάμωι κατεζεύχθη.

Wie man angesichts der χαλκόδετοι αὐλαί bestreiten kann, daß hier das im Innern mit vergoldeten Bronzeplatten verzierte sog. Schatzhaus des Atreus[83]) gemeint sei, bekenne ich nicht begreifen zu können.

Natürlich braucht Sophokles kein bestimmtes thebanisches Kuppelgrab gemeint zu haben, ja es braucht ein solches, so unwahrscheinlich das ist, überhaupt nicht gegeben zu haben. Aber er kannte die verödeten Kuppelgräber seiner attischen Heimat, die Zeugen der mythischen Vergangenheit, kannte auch wohl das stolze Grab von Orchomenos und konnte sich daher die sehr berechtigte dichterische Freiheit nehmen, auch bei Theben ein solches Grab zu fingieren.

Weiter macht Tycho von Wilamowitz darauf aufmerksam, daß im Edikt als Strafe Steinigung durch das Volk vorgesehen ist, V. 36:

φόνον προκεῖσθαι δημόλευστον ἐν πόλει,

und möchte auch hierin ein Indiz für eine epische Vorlage sehen (S. 13 Anm. 2). Ich bin mit ihm darin ganz einverstanden, daß die Frage des Chors, V. 772:

μόρωι δὲ ποίωι καί σφε βουλεύηι κτανεῖν,

nicht mit Rücksicht auf diese Worte gestellt ist; sie soll dem Kreon nur die Unterlage für seine Antwort geben. Aber für diese so gewöhnliche Strafe, die in den Ἑπτά Eteokles dem verängstigten Weiberchor (V. 199), im Agamemnon (V. 1616) der Chor dem Aigisth androht, braucht man wirklich nicht nach einem Vorbild zu suchen. Und den Grund für die Abänderung der Strafe gibt Kreon ja gleich nach jener Frage des Chors ausdrücklich an, V. 774 f.:

κρύψω πετρώδει ζῶσαν ἐν κατώρυχι,
φορβῆς τοσοῦτον ὡς ἄγος μόνον προθείς,
ὅπως μίασμα πᾶσ' ὑπεκφύγηι πόλις.

Das ist doch deutlich genug; er braucht doch nicht hinzuzusetzen: Ich ändere aber die Strafe; das Labdakidenkind, die Tochter meiner Schwester, steinigen oder geradezu töten zu lassen, trage ich Scheu; das wäre ein μίασμα[84]). Ich sperre sie daher ein und lasse sie verhungern. Er macht es also ähnlich wie Laodamas in der von uns als platäisch angesprochenen Mythopöie des Ion (s. oben S. 366), und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß dem Sophokles die Anregung zu diesem Motiv von dorther gekommen ist. Danach dürfen wir auch diese Versuche, den Stoff für das Epos zu retten, als gescheitert ansehen.

Auf Grund dieses wundervollen Dramas hat dann ein armer Schächer — man denkt unwillkürlich an Morsimos oder einen aus seiner Sippe — das jammervolle Machwerk fabriziert, das wir jetzt als Schluß der Ἑπτά lesen. Seine Unechtheit ist so oft und mit so schlagenden Gründen erwiesen[85]), ist für jeden mit etwas Stilgefühl und poetischem Sinn begabten so sonnenklar, daß es überflüssig scheinen könnte, auf die Sache nochmals einzugehen, wenn nicht einiges zur Sprache gebracht werden müßte, was bisher noch nicht oder wenigstens nicht erschöpfend behandelt ist, und wenn nicht auch aus diesem dichterischen Fabrikat sich einiges für die Entwicklungsgeschichte des Stoffes lernen ließe.

Zunächst hat der Stümper wenigstens die Grundidee des Sophokleischen Stückes, wie wir sie oben S. 332 ermittelt haben, richtig erfaßt. Antigone läßt er sagen, V. 1034:

οὐδ᾽ αἰσχύνομαι
ἔχουσ᾽ ἄπιστον τήνδ᾽ ἀναρχίαν πόλει
δεινὸν τὸ κοινὸν σπλάγχνον, οὗ πεφύκαμεν,
μητρὸς ταλαίνης κἀπὸ δυσπότμου πατρός,

und den ersten Halbchor, V. 1075 ff.:

καὶ γὰρ γενεᾶι κοινὸν τόδ᾽ ἄχος,
καὶ πόλις ἄλλως
ἄλλοτ᾽ ἐπαινεῖ τὰ δίκαια.

Ja, wie man sieht, geht er noch über Sophokles hinaus, indem er diesen Halbchor, die Partei der Antigone, über die Staatsautorität in Bausch und Bogen verächtlich denken läßt, während Sophokles doch nur, um die menschliche Schwäche jeder Staatsregierung zu zeigen, dem Kreon einige unsympathische Züge geliehen hat (oben S. 346 ff.).

Sehr merkwürdig ist nun aber, wie sich der Autor die Verfassung Thebens nach dem Tod des Eteokles und dem Erlöschen des Labdakidenhauses denkt. Bruhn hat die Frage aufgeworfen, warum der Verfasser das Verbot der Bestattung nicht von Kreon, sondern von den πρόβουλοι δήμου ausgehen lasse, und die Vermutung ausgesprochen, daß er dadurch die Notwendigkeit eines tragischen Ausgangs habe vermeiden wollen. Für uns ist die Antwort darin gegeben, daß Kreon bei Aischylos nicht als Schwager des Oidipus vorkam, sondern nur als der greise Vater des Megareus (S. 262) erwähnt war; an die Voraussetzungen der Trilogie war aber natürlich der Verfasser dieses Schlusses gebunden. Er denkt sich nun die jetzige Verfassung Thebens als radikale Demokratie. Zwar spricht der Herold, wie bereits bemerkt, von den δήμου πρόβουλοι V. 1011 und später von dem Καδμείων τέλος V. 1030 und ebenso Antigone V. 1031 von den Καδμείων προστάται. Aber nicht nur der Halbchor spricht an der oben ausgehobenen Stelle, V. 1076 f., von der Wankelmütigkeit der πόλις und der ganze Chor von dem δεῖμα πολιτῶν 1066, sondern der Herold, also die amtliche Person, sagt warnend, V. 1049:

τραχύς γε μέντοι δῆμος ἐκφυγὼν κακά.

Das ist um so merkwürdiger, als in den Ἑπτά selbst das Wort δῆμος nur ein einziges Mal vorkommt, V. 199 λευστῆρα δήμου

δ᾽ οὔ τι μὴ φύγηι μόρον, wo kurz vorher Eteokles von seiner ἀρχή gesprochen hat, das Volk also nur als der Scherge des Königs gedacht ist. Um so mehr ist, wie wir sahen, in den Ἑπτά von der πόλις die Rede. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, daß der Schluß nicht von Aischylos selbst geschrieben sein kann. Dessen bedurfte es freilich nicht mehr, aber wichtiger ist, daß wir nun eine Handhabe gewinnen, um die Abfassung dieser Szene genauer zu datieren. Aus der evidenten Benutzung einiger Phoinissen-Stellen[86]) hat Corssen mit Recht geschlossen, daß die Szene jünger sein müsse als dies Stück, also nach 410 gedichtet ist. Im Jahre 412 war das Wort πρόβουλοι, das sonst in der Tragödie niemals vorkommt, auch in Athen, wie früher in anderen Staaten, die Bezeichnung für ein hohes Staatsamt geworden; freilich in einer reaktionären Verfassung. Aber hier kommt es nicht auf die Staatsform, sondern auf den Amtstitel an. Und nur kurze Zeit gab es in Athen πρόβουλοι. Nach dem Sturz der Vierhundert wurden sie abgeschafft, und nun folgte bekanntlich unter Kleophon eine Zeit der radikalsten Demokratie, Zustände, auf die die Worte V. 1049 τραχύς γε μέντοι δῆμος ἐκφυγὼν κακά und V. 1076 f. καὶ πόλις ἄλλως ἄλλοτ᾽ ἐπαινεῖ τὰ δίκαια so ausgezeichnet passen, daß man die Vermutung nicht unterdrücken kann, sie seien in jenen Jahren gedichtet. Und sollte es zufällig sein, daß nach dem Sturz der Vierhundert der Demos von Athen mit dem Leichnam eines Landesverräters ebenso verfuhr wie hier das souveräne Volk von Theben zu tun droht, indem er auf Antrag des Kritias die Gebeine des Phrynichos ausgraben und über die Landesgrenze schaffen ließ?[87]) Dann würde die Szene bei aller poetischen Wertlosigkeit doch historisch ein höchst interessantes Dokument sein. Natürlich dürfte sie dann auch nicht allzu weit nach 410 angesetzt werden; nach der Schlacht von Aigospotamoi würden die Verse für Athen nicht mehr gepaßt haben. Man nimmt gewöhnlich an, daß der Zusatz aus Anlaß einer Wiederaufführung der Ἑπτά oder doch wohl der ganzen Trilogie gemacht worden sei. Ist das der Fall, so müßte diese innerhalb der Jahre 409—405 stattgefunden haben. Da ist es nun sehr verführerisch anzunehmen, daß das begeisterte Lob, das Aristophanes in den Fröschen V. 1020 f. den Ἑπτά spendet:

ΑΙΣΧ δρᾶμα ποιήσας Ἄρεως μεστόν. ΔΙΟ ποῖον; ΑΙΣΧ τοὺς Ἕπτ᾽ ἐπὶ Θήβας·
ὃ θεασάμενος πᾶς ἄν τις ἀνὴρ ἠράσθη δάϊος εἶναι

unter dem frischen Eindruck einer solchen Neuaufführung geschrieben ist, wie ja auch der Λάϊος derselben Trilogie in den Fröschen benutzt ist (s. oben S. 255 ff.). Nötig ist diese Annahme freilich nicht, da die Aischyleische Trilogie nicht nur dem Aristophanes, sondern auch dem größten Teil des Publikums durch Lektüre vertraut gewesen sein wird; aber Aristophanes hebt gerade den starken Eindruck einer Aufführung hervor.

Bergk und Wilamowitz dehnen aber die Athetese noch weiter aus; sie wollen auch die Figuren der Antigone und Ismene aus den Ἑπτά eliminieren, jener, indem er das Aischyleische Stück mit V. 956 ἔληξε δαίμων schließen läßt und vorher die Anapäste V. 861—874 athetiert, dieser, indem er die Anapäste gleichfalls athetiert und den ganzen θρῆνος dem Chor gibt. Bei der hohen poetischen Schönheit der Verse 957—1009, der gegenüber die zugesetzte Schlußszene so entsetzlich abfällt, scheint mir ihr Aischyleischer Ursprung außer Frage zu stehen, und so haben wir nur die Ansicht von Wilamowitz zu diskutieren. Daß Ismene und Antigone in dem Stück fehlen können, steht außer Frage. Außerdem gebe ich zu, daß sich der θρῆνος in Wilamowitz' Redaktion wundervoll liest. Aber Antigone und Ismene sind nun doch einmal durch die Personenbezeichnungen der Handschriften und durch die Scholien als Teilnehmerinnen an dem θρῆνος überliefert, und es fragt sich, ob die Argumente stark genug sind, um die Schwestern trotzdem zu eliminieren.

Gewiß, das Labdakidenhaus muß zugrunde gehen; das ist der Grundgedanke der Trilogie. Aber das ist kein Argument gegen die Einführung der beiden Schwestern, denn diese können das Geschlecht nicht fortsetzen; selbst wenn sie Kinder gebären, gehören diese nicht zum Geschlecht der Labdakiden, stellen also keine Deszendenz dar. Die Grundidee des Stückes wird also durch die Einführung der Schwestern nicht berührt. Was aus ihnen wird, die erst durch Sophokles auf der attischen Bühne tragische Gestalten werden, bis dahin als bloße Namen im Epos und bei den Logographen leben und nur in der Sage von Plataiai mythische Persönlichkeiten sind, danach fragt weder der Dichter noch sein Publikum. Auch in der Antigone und in den Phoinissen sind die Söhne des Eteokles und Polyneikes sowie der ganze Epigonenzug eliminiert; dennoch ist Antigone in beiden und Ismene wenigstens in der ersten dieser Tragödie Person, während sie in der zweiten nur erwähnt wird (V. 616), jedoch nicht auftritt und später ver-

gessen wird. Und wenn mit dem Brüderpaar die letzten Labdakiden aus der Welt geschieden sind, dann ist doch auch kein Labdakidenhaus mehr da. Wie kann aber dann gesagt werden, V. 895 f.: διανταίαν λέγεις δόμοισι καὶ σώμασιν πεπλαγμένους, worauf die Erwiderung ganz der Grundidee des Stückes entsprechend lautet, V. 900: διήκει δὲ καὶ πόλιν στόνος? Vgl. ferner 1001: δώμασι καὶ χθονί. Woher die Schwestern kommen? Von ihrem väterlichen Palast, der außerhalb der Orchestra angenommen wird. Warum sie nicht zugleich mit dem Leichenzug auftreten? Das würde meiner Ansicht nach ein dramatischer Fehler gewesen sein. Erst muß das Publikum den Anblick der Leichen allein haben. Dann eilen die Schwestern dem Zuge entgegen, wie Althaia auf den Sarkophagen mit Meleagers Heimtragung dem Leichenzug ihres Sohnes[88]). Und sie sind nötig für den Leichenzug. Wie kämen die Frauen Thebens dazu, die Königssöhne zu bestatten? Das ist Sache der Angehörigen oder, wenn diese fehlen, der Männer. Die fremden Frauen können wohl γόοι V. 854 anstimmen, aber der θρῆνος, das πρᾶγος πικρόν V. 861, ist Sache der Schwestern.

Bleiben die so hart getadelten Anapäste V. 861—874, die das eben zitierte Wort enthalten. Sind diese wirklich so schlecht? Wer sie mit der zugesetzten Schlußszene vergleicht, wird finden, daß sie himmelhoch über dieser stehen. Wir würden also gezwungen sein, zwei verschiedene Nachdichter zu statuieren. Aber was mich vor allem bedenklich macht ist, daß im ersten Strophenpaar der zweite Halbchor auf ein iambisches System mit einem refrainartigen anapästischen Tetrameter V. 884 f. respondieren soll. Diese Anapäste würden vollständig in der Luft schweben, wenn sie nicht durch das vorhergehende anapästische System, in dem das auftretende Schwesternpaar angekündigt und begrüßt wird (V. 861 bis 874), ihre Stütze erhielten. Auch ist eine solche Form des Wechselgesanges, bei der der eine Halbchor Strophe und Antistrophe, der andere den anapästischen Refrain singt, sonst nicht belegt, während die von den meisten modernen Herausgebern befolgte Verteilung, nach der Antigone und Ismene sich in Strophe und Antistrophe teilen, während der Chor beide Male den anapästischen Refrain singt, im ersten Teil des großen Choephoren-Kommos 316—344 seine Parallele hat. Man beachte, daß auch dort der Kommos durch ein längeres anapästisches, zufällig gleichfalls mit ἀλλά anfangendes, System eingeleitet wird, das

gewissermaßen das Thema angibt. Und eben das, vermute ich, steckt in den verderbten oder lückenhaften Versen 866 ff. ἡμᾶς δὲ δίκη πρότερον φήμης τὸν δυσκέλαδόν θ' ὕμνον Ἐρινύος ἰαχεῖν Ἀίδα τ' ἐχθρὸν παιᾶν' ἐπιμέλπειν[89]); und wirklich handelt der erste Refrain vom Hades, V. 879 f.:

μέλεοι δῆθ' οἳ μελέους θανάτους
ηὕροντο δόμων ἐπὶ λύμηι,

der zweite von der Erinys, V. 886 f.:

κάρτα δ' ἀληθῆ πατρὸς Οἰδιπόδα
πότν' Ἐρινὺς ἐπέκρανεν.

Ich kann mich also nicht entschließen, dem Aischylos das Schwesternpaar zu nehmen; nur muß natürlich jeder Gedanke an Antigones heldenmütige Tat ferngehalten werden: στασιάζεται τὰ περὶ τὴν ἡρωίδα ἱστορούμενα.

---

e) Die Antigone des Euripides.

Die Rekonstruktion dieses Stückes hat vor dreißig Jahren zum Teil nach dem Vorgang Welckers und Klügmanns Maximilian Mayer gegeben[1]). Unbegreiflicher Weise haben seine mathematisch zwingenden Ausführungen bei der großen Menge keinen Glauben gefunden, und selbst Bruhn hat sich durch einen allerdings sehr gescheit und geschickt geschriebenen Aufsatz von James M. Paton imponieren lassen. Auch hier bleibt mir also nichts übrig als hauptsächlich schon gesagtes zu wiederholen und zu versuchen, ob es vielleicht in etwas anderer Gruppierung überzeugender wirkt; doch hoffe ich auch einiges neue vorbringen zu können.

Ich gehe aus von der 72. Fabel des Hygin, deren ersten aus Sophokles und einem anderen Autor, vielleicht Kallimachos, kompilierten Teil wir im vorigen Abschnitt (S. 360f.) analysiert haben; ich drucke nun den zweiten Teil hier ab, indem ich das auch in ihm enthaltene Sophokleische Gut, soweit es sofort erkenntlich ist, wieder gleich in Klammern setze: [*Antigona ad regem est perducta*]. *ille eam Haemoni filio* [*cuius sponsa fuerat*] *dedit interficiendam. Haemon amore captus patris imperium neglexit et Antigonam ad pastores demandavit ementitusque est se eam interfecisse. quae cum filium procreasset et ad puberem aetatem venisset, Thebas ad ludos venit. hunc Creon rex quod ex Draconteo genere omnes in corpore insigne habebant cognovit. cum Hercules pro Haemone deprecaretur, ut ei ignosceret, non impetravit.* [*Haemon se*] *et Antigonam coniugem* [*interfecit.*] *at Creon Megaram filiam suam Herculi dedit in coniugium, ex qua nati sunt Therimachus et Ophites*[2]).

Daß hier der Inhalt eines Dramas wiedergegeben wird, ist evident und allgemein zugestanden. Aber nach den Erfahrungen, die wir mit dem ersten Teil des Kapitels und mit Hygin überhaupt gemacht haben, müssen wir darauf gefaßt sein, daß fremdartiges beigemischt ist. So habe ich gleich die Worte *cuius sponsa fuerat* als Sophokleisch ausgeschieden, da sie mit dem folgenden *amore captus* unverträglich sind. Denn daß sich Jemand in seine Braut erst in dem Moment verliebt, wo er den Auftrag erhält, sie zu töten, wäre zwar für eine Dekadenzpoesie ein

dankbarer dramatischer Stoff, aber nicht für die Antike. Da liebt man entweder seine Braut oder man heiratet sie ohne Liebe. Ferner ist es ganz unmöglich, daß Herakles vergeblich bitten soll, erstens des Motivs und zweitens seines Charakters wegen. Was hätte es für einen Sinn, in einer Tragödie eine Person auftreten zu lassen, deren alleinige Aufgabe darin bestünde, eine vergebliche Bitte zu tun? Zweitens aber kann Herakles nicht vergeblich bitten; ihm schlägt man nichts ab, und wenn einer es doch wagt wie Laomedon, so setzt der καλλίνικος seinen Willen mit Gewalt durch, selbst gegen Götter wie Apollon. Und vollends absurd ist es, daß der eben durch die Weigerung Kreons schwergekränkte Herakles dessen Tochter Megara zur



Abb. 51. Von einer Vase in Ruvo.

Frau nehmen sollte. Damit halten wir aber zugleich den Schlüssel für diese merkwürdige Version in der Hand; denn die letzten Worte sind mit Rücksicht auf fab. 32 *Megara* hinzugesetzt, wo der Inhalt des Euripideischen Herakles wiedergegeben war. In diesem aber sind die Kinder des Herakles und der Megara als die Thronerben von Theben gedacht; da ist für Haimon kein Platz. Der Konkordanz zuliebe mußte ihn der Mythograph aus dem Wege räumen; er tut das im Anschluß an Sophokles, nur daß er der veränderten Situation gemäß Antigone nicht durch Selbstmord enden, sondern von Haimon getötet werden läßt: *Haemon se et Antigonam coniugem interfecit;* und nun mußte natürlich aus Herakles' hilfreichem Einschreiten eine Fehlbitte werden. In dem Drama kann das nicht so gewesen sein, das muß glücklich mit der Versöhnung Kreons und Antigones geendet haben.

Mit Hygin stimmen nun, wie zuerst Heydemann erkannt hat und allgemein zugegeben wird, zwei tarentinische Vasen in Ruvo und Berlin[3]) überein, die ich hier abbilde (Abb. 51. 52). Dargestellt ist der Moment, wo Herakles mit dem Redegestus den König Kreon um Gnade für Antigone bittet. Natürlich ist Herakles nicht als θεὸς ἐκ μηχανῆς, sondern noch auf Erden wandelnd zu denken. Und nun frage man sich, ob ein Maler, der nicht völlig von Sinnen ist, als Vorwurf für seine Darstellung den Moment wählen konnte, wo Herakles eine vergebliche Bitte tut. Ohne Kenntnis des Hygin würde man niemals auf einen so absurden Gedanken verfallen sein. Antigone steht mit gefesselten Händen, von einem Trabanten bewacht, vor dem König. Der in tiefe Sorge versunkene Haimon hat auf dem Ruveser Exemplar seinen Platz hinter seiner Gattin, auf dem

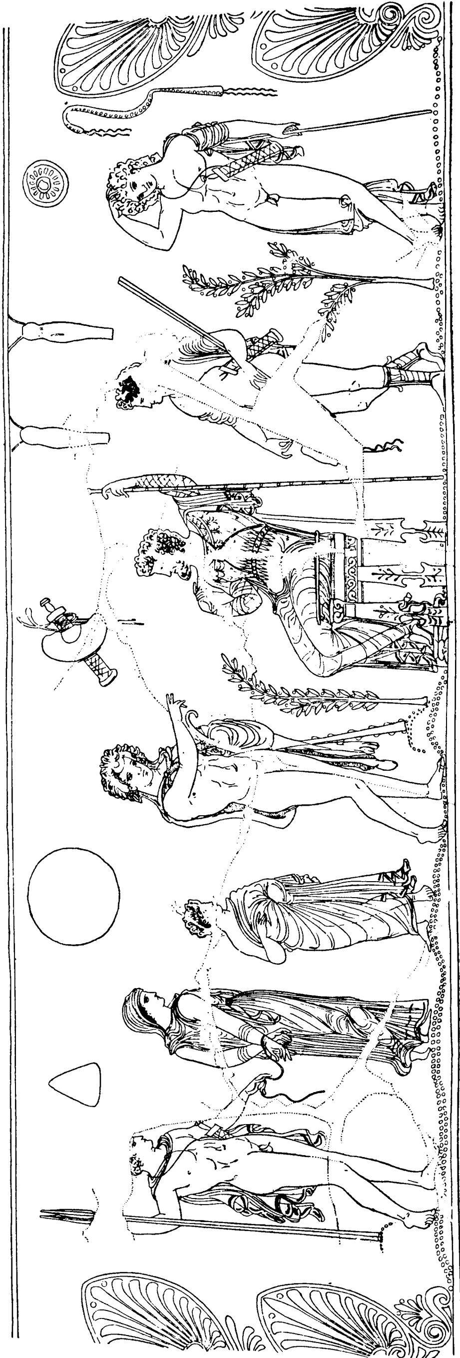


Abb. 52. Von einer Vase in Berlin.

Berliner am rechten Ende hinter seinem Vater. Unwesentliche Nebenfiguren sind der Doryphoros, der auf dem Berliner Exemplar hinter dem Thron des Königs steht, und auf dem Ruveser Exemplar die mit einem geöffneten Kästchen im oberen Raume sitzende Ismene und die als greise Matrone gebildete Eurydike, deren Benennung durch die Namensbeischrift auf dem unten S. 390 abgebildeten Karlsruher Fragment gesichert ist. Beide hat wohl der Vasenmaler der Raumfüllung wegen aus Sophokles hinzugefügt, da sie in der von ihm illustrierten Tragödie unmöglich eine Rolle gespielt haben können. Von größter Bedeutung aber ist der Knabe. Er schreitet auf dem Berliner Exemplar zögernd und nach Kreon zurückblickend auf Antigone zu, auf dem Ruveser Exemplar steht er gesenkten Hauptes und, wie es scheint, verlegen hinter dem König, auch trägt er hier einen kostbaren Mantel und hält in der Hand eine Opferschale. Ohne Zweifel ist dies der Sohn des Haimon und der Antigone.

Der Bericht des Hygin wird durch diese Vasen nach mancher Richtung hin ergänzt, und wir können nun versuchen, uns den Verlauf des Stückes im einzelnen klar zu machen. Der Sohn des Haimon und der Antigone ist nach Theben gekommen, um an einem Knabenagon teilzunehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß er darin siegt. Der prächtige Mantel, den er auf der Ruveser Vase trägt und der für einen unter Hirten aufwachsenden Knaben als eigenes Gewand viel zu schön wäre, ist vielleicht als der Siegespreis zu denken. Bestand doch auch in Pellene bei den Theoxenia der Siegespreis in einer χλαῖνα[4]). Auch bei der Schale in seiner Hand könnte man an einen Siegespreis denken; indessen ist es wahrscheinlicher, daß er daraus libiert hat. Denn auf dem Berliner Exemplar fehlt in seiner Hand die Schale, auch ist dort sein Himation einfacher, aber immer noch vornehmer, als sich für einen Hirtenjungen ziemt. Nun hilft wieder Hygin weiter. Der König wird auf den siegreichen Knaben aufmerksam und entdeckt an seinem Leib das Geschlechtsmal der Sparten, die Lanze[5]). Da nun aus Sparten-Geschlecht nur noch Kreon selbst und sein Sohn übrig sind, kann der Knabe nur sein eigenes oder Haimons Kind sein. Von hier ab bleibt der Verlauf im einzelnen vorläufig dunkel, da wir nicht wissen, ob der Dichter es so eingerichtet hatte, daß der Knabe das Geheimnis seiner Herkunft kannte oder nicht. Im ersten Falle wird er sich gehütet haben, den Aufenthalt seiner Mutter zu verraten,

im zweiten hatte er keinen Grund, ihn zu verbergen. Ferner konnte der Dichter den Kreon sofort ein Verhör mit Haimon anstellen oder erst Antigone herbeiholen oder suchen lassen. Es scheint sogar, daß dann auch ἀναγνωρίσματα eine Rolle gespielt haben. Denn darauf bezieht man wohl mit Recht das geöffnete Kästchen, das auf dem Ruveser Exemplar unterhalb von Haimon angebracht ist und das doch wohl der Trabant in Antigones Hütte gefunden hat. Nur soviel ist schon jetzt klar, daß Kreon sowohl mit seinem Sohne wie mit Antigone eine große Szene gehabt haben muß. Der alte Zorn lodert wieder in ihm auf, noch verstärkt durch den Ungehorsam des Haimon. Antigone wird ihm schroff erwidert haben. Man ahnt einen Konflikt zwischen ihrem Stolz als Labdakidin und ihrer Gattin- und Mutterliebe. Der König läßt sie fesseln, um nachträglich das Todesurteil an ihr vollziehen zu lassen. Haimon ist ohnmächtig, er verzweifelt. Da naht Herakles. Dem Zeussohn, der sich vielleicht auf seine Verdienste im Krieg mit den Minyern berufen hat[6]), gelingt es, den erzürnten König zu besänftigen, so daß er Antigone verzeiht, ihre Ehe mit Haimon sanktioniert und das Kind dieses Bundes als seinen Enkel anerkennt.

Man sieht, daß der Dichter mit allen den Voraussetzungen arbeitet, die erst Sophokles geschaffen hat (siehe S. 284 und 349). Kreon ist nach dem Aussterben des Labdakidengeschlechts König von Theben geworden, Haimon nicht der Sphinx zum Opfer gefallen, sondern noch am Leben. Auch sein Verhältnis zu Antigone ist der Sophokleischen Tragödie nachgebildet. Nur ist es dahin geändert, daß Antigone bei der Tat noch nicht seine Braut ist, daß er sich erst nach der Tat in das heldenhafte Weib verliebt, sie rettet und sich heimlich mit ihr vermählt. Er erscheint also energischer als bei Sophokles. Antigone hingegen ist weniger schroff; neben der Liebe zu ihrem Geschlecht hat in ihrer Brust noch das weichere Gefühl für einen Gatten Raum. Sie willigt darein, diesem zuliebe unter Hirten jahrelang ein bescheidenes Dasein im Verborgenen zu führen. Kreon wird nicht durch Teiresias, sondern durch Herakles bekehrt. Es springt in die Augen, daß der uns noch vorläufig unbekannte Dichter durch diese Änderung der Charaktere an der Ἀντιγόνη des Sophokles in ähnlicher Weise Kritik üben wollte, wie es Euripides an dem Οἰδίπους desselben Dichters getan hat (siehe oben S. 305 ff.). Interessant ist die Einführung des Herakles. Wir sahen oben (S. 59), daß Kreon

ursprünglich in die Heraklessage gehört und in der Oidipussage ein Eindringling ist. Der Dichter wagt es nun, diese beiden Kreonfiguren, die durch ihre mythologische Entwicklung stark differenziert sind, wieder miteinander zu identifizieren. Das kann er nur wagen, wenn in seinem Stück die Erinnerung an Herakles' Vermählung mit Megara und seinen Kindermord ebenso eliminiert wird, wie in den Ἑπτά, in der Sophokleischen Ἀντιγόνη und in den Φοίνισσαι der Epigonenzug. Der Mythograph, der dies nicht tat, war gezwungen, den Ausgang der Geschichte so zu modifizieren, wie wir es oben festgestellt haben. Ein Punkt der Vorgeschichte bleibt unklar, nämlich wie und durch wen die Tat der Antigone entdeckt wurde. Hygin erzählt dies, wie wir sahen, nach Sophokles. Es ist möglich, daß der vorläufig noch unbekannte Tragiker in diesem Punkte sich enger an diesen anschloß, aber auch ebenso möglich, daß er eine andere Art der Entdeckung erfunden hat.

Das Problem ist nun, ob das eben von uns nach dem Vorgang anderer rekonstruierte Stück die Ἀντιγόνη des Euripides ist. Das wichtigste Zeugnis über diese verdanken wir keinem geringeren als dem Aristophanes von Byzanz. Es steht in dessen Hypothesis zur Sophokleischen Antigone und lautet: κεῖται ἡ μυθοποιία καὶ παρὰ Εὐριπίδηι ἐν Ἀντιγόνηι· πλὴν ἐκεῖ φωραθεῖσα μετὰ τοῦ Αἵμονος δίδοται πρὸς γάμου κοινωνίαν καὶ τέκνον τίκτει τὸν Αἵμονα. So der Laurentianus. Das wird, soweit ich sehe, allgemein so verstanden, daß Antigone mit Haimon zusammen ertappt wurde; man ergänzt in Gedanken θάπτουσα τὸν νεκρόν. Haimon soll also der Antigone geholfen haben, wie nach anderen Versionen Ismene oder Argeia[7]), soll selbst das strenge Verbot seines Vaters aus Verliebtheit übertreten haben, und wunderbar, beide werden dafür nicht bestraft, sondern miteinander vermählt. Man nimmt natürlich an, daß sehr viel zwischen beiden Ereignissen liegt und daß ein θεὸς ἐκ μηχανῆς — man rät wegen fr. 177 auf Dionysos — den Kreon so besänftigt habe, daß er den beiden nicht nur vergibt, sondern sie miteinander vermählt. Indessen an dem Ausdruck nimmt Bruhn begründeten Anstoß[8]). Zu δίδοται fehle ein Dativ[9]); also seien die Worte des Aristophanes in irgend welcher Weise geändert worden. Nun kehrt aber dieselbe Notiz in den Scholien zu V. 1351 wieder, jedoch mit etwas anderem Wortlaut: ὅτι διαφέρει τῆς Εὐριπίδου Ἀντιγόνης αὕτη, ὅτι φωραθεῖσα ἐκείνη διὰ τὸν Αἵμονος ἔρωτα ἐξεδόθη πρὸς γάμον, ἐνταῦθα

δὲ τοὐναντίον, und auch hier findet Bruhn den Ausdruck nicht klarer. Gewiß, denn auch hier fehlt zu ἐξεδόθη der Dativ. Das gibt doch zu denken. Aber eins wenigstens ist evident, daß in diesem Scholion die Worte διὰ τὸν Αἵμονος ἔρωτα nicht zu φωραθεῖσα, sondern nur zu ἐξεδόθη πρὸς τὸν γάμον gezogen werden müssen. Nun nimmt Paton, der nach Bruhns Urteil die richtige Deutung der Notiz des Aristophanes sicher gestellt hat, wie auch ich glaube, mit Recht an, daß dieses Scholion nicht auf eigener Lektüre des Euripides, sondern auf Aristophanes von Byzanz, also eben auf der Hypothesis beruhe. Ist dies der Fall, so entsprechen die Worte διὰ τὸν Αἵμονος ἔρωτα den Aristophanischen Worten μετὰ τοῦ Αἵμονος. Und wenn der Scholiast diesen Ausdruck so modifiziert, wie er tut, wobei ihm übrigens das διὰ τὸν εἰς αὐτὴν ἔρωτα aus dem Anfang der Hypothesis zum Muster dient, so ist klar, daß er μετὰ τοῦ Αἵμονος nicht mit φωραθεῖσα, sondern mit δίδοται πρὸς γάμου κοινωνίαν verbunden hat. Und in der Tat, stände da δίδοται πρὸς γάμου κοινωνίαν μετὰ τοῦ Αἵμονος, so wäre jeder Anstoß beseitigt, und niemand würde mehr den Dativ vermissen. Dennoch liegt mir nichts ferner als die Wortstellung, deren Richtigkeit ja auch durch den Scholiasten verbürgt wird, zu ändern. Meiner Ansicht nach haben wir die Stelle so vor uns, wie sie Aristophanes geschrieben hat. Die Lösung ist auf einem ganz anderen Wege zu suchen.

Vor vielen Jahren hat Kiessling über diese Hypothesis eine Vermutung von Wilamowitz veröffentlicht[10]). Dieser glaubte damals, sie sei, wie auch andere Hypotheseis desselben Grammatikers, ursprünglich in Iamben abgefaßt gewesen, deren Spuren er in den Worten

δίδοται πρὸς γάμου κοινωνίαν

und

τίκτει τέκνον τὸν Αἵμονα

noch erkennen wollte. Wie aus seinem Herakles I[1] S. 145 ersichtlich, hält er diese Vermutung heute nicht mehr aufrecht; aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß wenigstens πρὸς γάμου κοινωνίαν mehr poetisch als prosaisch klingt und daß diese Worte den Schluß eines iambischen Trimeters bilden können. Ich glaube also, daß Aristophanes hier einen Versschluß aus Euripides' Ἀντιγόνη wörtlich zitiert[11]), eine Gepflogenheit, die von Goedel in seiner oft zitierten Dissertation für die Mythographen in großem Umfange nachgewiesen worden ist, und daß die ver-

schränkte Wortstellung daher rührt, daß das Zitat den Schluß des Satzgliedes bilden sollte. Und zwar gehört wohl auch δίδοται wenigstens in gewissem Sinne noch zum Zitat;

δίδωμι πρὸς γάμου κοινωνίαν

wird Kreon gesagt haben, in sachgemäßer Umbildung des formelhaften ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότωι διδόναι. Denn als ἐπίτροπος hatte Kreon über die Hand der Antigone zu verfügen [12].

Die Antigone des Euripides schloß also ebenso wie die von uns aus Hygin und den Vasen rekonstruierte Tragödie mit einer förmlichen Eheschließung. Dann fährt Aristophanes fort: καὶ τέκνον τίκτει τὸν Αἵμονα. Hier fällt zunächst auf, daß das Kind denselben Namen erhalten haben soll wie der Vater, was zwar im bürgerlichen Leben nicht ungewöhnlich, aber in Mythos und Poesie, soviel ich sehe, ohne Beispiel ist. Auf Grund des S. 187 ff. von uns ausführlich behandelten Tydeus-Abenteuers im Δ, wo V. 394 ein Μαίων Αἱμονίδης erscheint, hat Nauck τὸν Μαίονα hergestellt, für welche Änderung die Lesart des Parisinus A Μαίμονα auch noch eine handschriftliche Stütze zu bieten schien. Diese schöne Konjektur wirkt so unmittelbar überzeugend und hat so allgemeinen Beifall gefunden, daß es Paton und Bruhn nicht einmal mehr der Mühe wert finden, die handschriftlichen Lesarten anzuführen [13]. Euripides hätte dann einfach mit dem Haimon auch dessen Sohn Maion aus dem Epos herübergenommen und chronologisch tiefer angesetzt. Scheint diese Schwierigkeit beseitigt, so bleibt die andere größere, daß in dem Stück zugleich die Eheschließung zwischen Haimon und Antigone und die Geburt ihres Kindes vorgekommen sein sollte, was doch nur dann möglich sein würde, wenn der Beischlaf schon vor der Ehe stattgefunden hätte. Denn so große Zeiträume auch die Tragödie, namentlich in der älteren Zeit, zu umspannen vermag [14], Befruchtung und Entbindung in demselben Stück, das geht doch unmöglich an. Man hilft sich auch hier wieder mit der Annahme, daß der Ausdruck ungeschickt sei und daß uns nicht die echte Aristophanische Fassung vorliege. Maion und seine Geburt sollen nicht in dem Stücke vorgekommen, die Geburt soll nur prophezeit worden sein durch denselben θεὸς ἐκ μηχανῆς, der den Zorn des Königs besänftigt, also vielleicht Dionysos. Nun ist es ganz in der Ordnung, wenn am Schluß der Alkmene die Geburt des Herakles prophezeit wird oder am Schluß des Ion die der Eponymen der vier attischen Phylen, der Dorer und der Achäer.

Aber warum am Schluß der Antigone auf diesen gänzlich obskuren Maion hingewiesen werden sollte, ist absolut unerfindlich. Was war von ihm zu erzählen? Daß er von Tydeus besiegt, aber laufen gelassen wurde? Das ist das einzige, was die Sage von ihm weiß. Aber das war wenig rühmlich, noch für Euripides verwendbar, da dieser Vorgang beträchtlich vor die Zeit fällt, zu der das Stück spielt. Und auch wenn nach der oben S. 192 vorgetragenen Vermutung Maion der Eponyme von Μαίονες und der κτίστης der Μαιονία war, so hätte Euripides damit kaum etwas anfangen können. Denn die Μαίονες konnten wohl die ionischen Hörer Homers, nicht aber das attische Publikum interessieren. Freilich als dem Enkel des Kreon und Urenkel des Oidipus eröffnet sich dem Maion die Aussicht auf den thebanischen Königsthron. Aber in die thebanische Königsliste konnte ihn Euripides doch unmöglich einschmuggeln wollen. Man sieht, so gewaltsam die Annahme schon an sich ist, so unwahrscheinlich wird sie durch die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen.

Aber in dem oben rekonstruierten Stück kam in der Tat ein Sohn des Haimon und der Antigone vor, nur war dieser vor der offiziellen Heirat in wilder Ehe als Bastard erzeugt. Auf den beiden Vasen hat er keine Namensbeischrift. Sollte er vielleicht mit dem Euripideischen »Maion« identisch sein? Diese Annahme schien eine Stütze zu erhalten, als die in Karlsruhe befindlichen Fragmente eines großen tarentinischen Kraters bekannt wurden[15]), der auf der einen Seite eine der bekannten Unterweltsdarstellungen, auf der anderen eine Replik der Antigonedarstellung von der Berliner und der Ruveser Vase enthielt. Von dieser ist nur ein kleines Bruchstück erhalten, das der frühere Besitzer Clarke auf einer von ihm selbst gefertigten Zeichnung und der erste Herausgeber Hartwig, getäuscht durch die Beischrift ΕΥΡΥΔΙΚΕ, bei der sie an die Gattin des Orpheus dachten, fälschlich mit einem zur Unterweltsdarstellung gehörigen Bruchstück verbunden haben. In dieser willkürlichen Zusammenstellung bilde ich hier beide Bruchstücke nach Clarkes Zeichnung ab (Abb. 53), beschränke mich aber bei der Besprechung auf das Bruchstück mit der Antigonedarstellung. Die Figuren waren etwas anders gruppiert wie auf der Berliner und Ruveser Vase, schon mit Rücksicht auf die größere Bildfläche, die auch genötigt haben wird, noch eine größere Anzahl von Nebenfiguren anzubringen. Rechts, inschriftlich bezeichnet, der Kopf der Eurydike. Vor ihr der oberste Teil vom Kopfe

des Haimon, sehr ähnlich dem auf dem Berliner Exemplar. Zwischen beiden die Namensbeischrift AIΩN, links von Haimon ΛA und ein unsicherer Rest. Was lag näher, als die erste Inschrift zu AI(M)ΩN zu ergänzen und in der zweiten MAI(ΩN) zu vermuten? Und doch hat sich beides bei einer Nachprüfung als unmöglich erwiesen. Die Buchstaben sind eingeritzt, es steht nur AIΩN da, und in der zweiten Inschrift ist der erste erhaltene Buchstabe ein sicheres Λ. Winkler, dessen Besprechung der Fragmente auch heute noch die weitaus beste ist, wollte die Beziehung auf Antigone, die durch diese Feststellung wieder erschüttert war, durch die Annahme eines Schreibfehlers retten; das M in Haimon sei vergessen worden. Aber zu einer solchen Annahme wird man sich bei einer tarentinischen Vase nur ungern entschließen. Man muß an AIΩN festhalten. Das ist nämlich ein in Attika vorkommender Bürgername [16]; in der Liste IG II 1024 steht ein Αἴων Αἴωνος, was Fick und Bechtel als Kurzform von Εὐαίων erklären. Ein Name von guter Vorbedeutung, der auch für eine frei erfundene mythologische Figur, wie der Sohn des Haimon und der Antigone es war, durchaus passend ist. Nun erinnern wir uns, daß bei Aristophanes von Byzanz Μαίωνα gar nicht überliefert, sondern erst durch eine allerdings sehr bestechende Konjektur eingesetzt ist. Überliefert ist Αἵμονα, und wir werden uns um so weniger bedenken, dafür Αἴωνα einzusetzen, als dann der Ursprung der Korruptel sich dadurch erklärt, daß der Abschreiber an dem seltenen Namen Anstoß nahm und dem Kinde den Namen seines Vaters gab. Aion stand

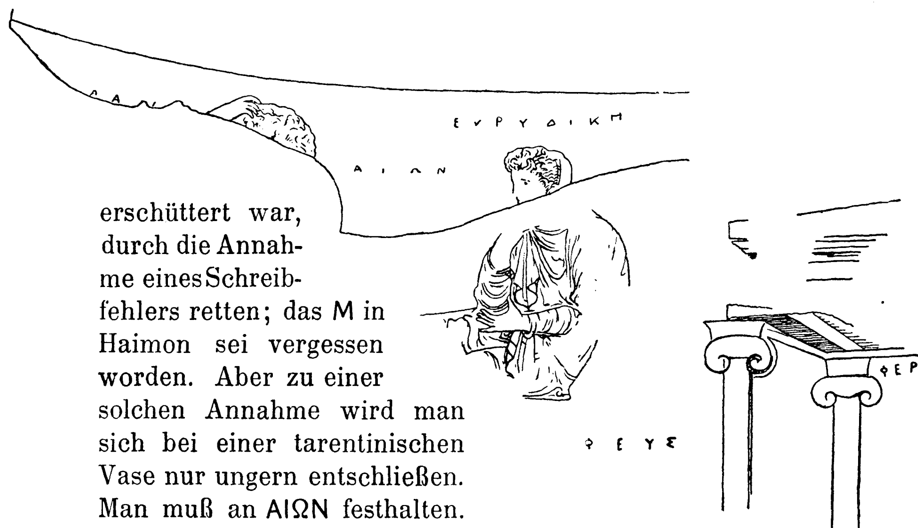


Abb. 53. Die Karlsruher Fragmente.

also auf der Vase, von der die Karlsruher Fragmente stammen, zwischen seinem Vater Haimon und seiner Großmutter Eurydike. Da nun auch die Inschrift links sich nicht zu AIMΩN ergänzen läßt, muß dessen Name etwas tiefer, aber gleichfalls links gestanden haben, die zweite Inschrift aber sich auf eine verlorene, mehr nach der Mitte zu befindliche Figur beziehen. Ihre Ergänzung zu finden ist nicht einfach. Gesichert ist nur ΛA; Clarkes KAΛOΣ beruht natürlich auf willkürlicher Ergänzung, bei der außer Acht gelassen ist, daß Lieblingsnamen auf tarentinischen Vasen nicht vorkommen. Clarke hat denn auch die drei ergänzten Buchstaben nur mit einfachen Strichen gezeichnet. Aber unter dem O erkennt man deutlich die noch jetzt vorhandene Hasta. Diese erklärte Luckenbach für den Rest eines Iota[17]), während sie nach Schumacher dafür zu schräg steht. Und in der Tat, nach dem Faksimile in Winnefelds Vasenkatalog kann es nur die obere seitliche Hasta eines K oder, weniger wahrscheinlich, der obere Strich eines Σ sein; also entweder ΛAK[OΣ ΛAK[HΣ oder ΛAΣ, jedesfalls aber das Ende eines Namens, der zu einer Nebenfigur aus der Umgebung des Kreon gehörte, der weiter links dargestellt gewesen sein muß.

So bringen also die Karlsruher Fragmente in der Tat den Beweis, daß der Sohn des Haimon und der Antigone in der herrenlosen Tragödie ebenso hieß wie bei Euripides, nämlich Aion. Sollte nun Euripides' Antigone wirklich nicht mit jener Tragödie identisch sein, sondern so ausgesehen haben, wie Paton und Bruhn wollen, also im wesentlichen dieselben Vorgänge enthalten haben, wie die Antigone des Sophokles, nur mit versöhnendem Schluß, so würden wir folgenden Entwicklungsgang der Sage zu konstatieren haben: Euripides erfindet frei einen Sohn des Haimon und der Antigone, dessen Geburt aber erst neun Monate nach dem Schluß des Stückes fällt, dem er den Namen Aion gibt, und von dem natürlich auch ein Gott außer diesem Namen gar nichts berichten konnte, weil er ein eben erst entstandenes Geschöpf dichterischer Phantasie war. Diesen Aion setzt dann ein Tragiker des vierten Jahrhunderts — man hat an Astydamas den jüngeren gedacht, der im Jahre 341 mit einer Ἀντιγόνη den ersten Preis errang[18]) — in den Mittelpunkt der Handlung und hat mit seinem Stück die Euripideische Ἀντιγόνη vollständig in Schatten gestellt. Die Frage, ob eine solche Entwicklung sehr wahrscheinlich ist, mag sich ein jeder selbst beantworten.

Aber wenn nun in Euripides' Antigone Aion schon vor der offiziellen Eheschließung geboren ist, wie kommt es, daß Aristophanes in seiner Hypothesis seine Geburt erst nach dieser und im unmittelbaren Anschluß an sie erwähnt? Die Frage ist berechtigt; aber man erwäge, daß Aristophanes zunächst nur den Unterschied der Sophokleischen von der Euripideischen Antigone scharf pointiert herausarbeiten will. Es wird für das richtige Verständnis gut sein, wenn wir wie es auch Paton getan hat, den ersten Teil der Hypothesis ganz hersetzen:

Ἀντιγόνη παρὰ τὴν πρόσταξιν τῆς πόλεως θάψασα τὸν Πολυνείκην ἐφωράθη, καὶ εἰς μνημεῖον κατάγειον ἐντεθεῖσα παρὰ τοῦ Κρέοντος ἀνήιρηται· ἐφ' ἧι καὶ Αἵμων δυσπαθήσας διὰ τὸν εἰς αὐτὴν ἔρωτα ξίφει ἑαυτὸν διεχειρίσατο. ἐπὶ δὲ τῶι τούτου θανάτωι καὶ ἡ μήτηρ Εὐρυδίκη ἑαυτὴν ἀνεῖλε.

κεῖται ἡ μυθοποιία καὶ παρὰ Εὐριπίδηι ἐν Ἀντιγόνηι· πλὴν ἐκεῖ φωραθεῖσα μετὰ τοῦ Αἵμονος δίδοται
,πρὸς γάμου κοινωνίαν'.

Man sieht, daß das φωραθεῖσα sich auf das ἐφωράθη der Sophokleischen Hypothesis zurückbezieht; aus dieser soll sich der Leser hinzudenken παρὰ τὴν πρόσταξιν τῆς πόλεως θάψασα τὸν Πολυνείκην. Also will der Grammatiker sagen, der Anfang der Geschichte ist bei beiden Tragikern genau derselbe [19]), aber der Ausgang ist total verschieden: bei Sophokles kommt Antigone in einem unterirdischen Grabe um und Haimon verübt Selbstmord, bei Euripides werden beide miteinander vermählt. Alles dazwischen liegende übergeht Aristophanes nach seiner knappen Weise; nur etwas daraus schien ihm doch, weil es ihm darauf ankam, den verschiedenartigen Ausgang der beiden Stücke in scharfem Kontrast hervorzuheben, noch der Erwähnung wert, nämlich daß Antigone bei Euripides nicht nur glückliche Gattin wird, sondern auch Mutter ist; denn das ist die stärkste Abweichung von Sophokles. So fügt er noch am Schluß hinzu: καὶ τέκνον τίκτει τὸν Αἵωνα. Man braucht nur hinter γάμου κοινωνίαν, wie es sich schon des wörtlichen Zitats wegen empfiehlt, ein Kolon zu setzen, und alles ist in Ordnung.

Auch ein weiterer Einwand, den man nicht, ohne Eindruck zu machen, gegen die Übereinstimmung Hygins mit Aristophanes erhoben hat, erweist sich durch das gesagte als hinfällig. Man hat gesagt, da das, was Aristophanes spricht, vor die Handlung

des Stückes falle, hätte er nach seiner Gepflogenheit sagen müssen ἐν παρεκβάσει. Für diese Gepflogenheit kann man sich freilich nur auf einen einzigen Beleg berufen, die Hypothesis zum Prometheus, wo es heißt: κεῖται ἡ μυθοποιία ἐν παρεκβάσει παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν Κόλχοις, παρὰ δ' Εὐριπίδηι ὅλως οὐ κεῖται. Und außerdem sollte man doch fühlen, daß dort die Sache ganz anders liegt. Für die Κόλχοι, die von Iason und Medeia handelten, bildete die Prometheussage nicht die Vorgeschichte, sie wurde dort nur in einer ῥῆσις erwähnt, aus der im Etymologicum magnum p. 439, 2 der einleitende Vers (fr. 316) erhalten ist:

ὑμεῖς μὲν οὐκ ἄρ' ἤιστε τὸν Προμηθέα.

Bei der Euripideischen Antigone aber würde es sich um die Vorgeschichte handeln, die ausführlich im Prolog erzählt und mit der Handlung des Stückes aufs engste verknüpft gewesen sein muß. Ob auch in einem solchen Falle Aristophanes sein ἐν παρεκβάσει hinzuzusetzen pflegte?

Wir kommen zu den Fragmenten, deren Beweiskräftigkeit Paton doch gewaltig unterschätzt hat. Fr. 168:

ὀνόματι μεμπτὸν τὸ νόθον, ἡ φύσις δ' ἴση

zeigt, daß ein Bastard im Stück vorkam und seine Ehre in heftiger Rede verteidigte. Aion aber war zweifellos ein νόθος. Das gehört in die Szene zwischen Kreon und Aion, und auch ein von Kreon in dieser Szene gesprochener Vers ist uns erhalten, fr. 166:

τὸ μῶρον αὐτῶι τοῦ πατρὸς νόσημ' ἔνι·
φιλεῖ γὰρ οὕτως ἐκ κακῶν εἶναι κακούς,

wo M. Mayer mit Recht das überlieferte αὐτῶι hält, was Süvern unter Zustimmung vieler in αὐτῆι geändert hat, um es auf Antigone beziehen zu können. Aber als κακός wird doch selbst Kreon nicht gewagt haben den Oidipus zu bezeichnen, wohl aber seinen eigenen Sohn, dessen Liebe er für ein μῶρον νόσημα ansieht. Als Kreon diese Worte spricht, muß er nicht nur wissen, daß Haimon des Knaben Vater ist, sondern auch, daß er die Antigone verschont hat. Also scheint der Knabe arglos den Aufenthalt seiner Mutter verraten zu haben (vgl. oben S. 384 f.). Andererseits bezeugt der stolze Ton seiner Antwort, daß in ihm der wilde Geist dieser Mutter wie der seines Großvaters Oidipus lebt.

Das allerdings schwer verderbte Fragment 167

ἡ γὰρ δόκησις πατράσι παῖδας εἰκέναι·
τὰ πολλὰ ταύτηι γίγνεται τέκνων πέρι[20])

läßt wenigstens erkennen, daß die Frage erörtert wird, ob Kinder ihren Vätern gleichen müssen, was in dem einen Verse als ein Wahn, in dem anderen als die Regel bezeichnet wird. Somit scheinen die Verse in eine Stichomythie zu gehören, und sie passen zu der Situation, wo erwogen wird, ob Aion des Haimon Kind sei oder nicht.

Nur das Fragment 177, wo Dionysos angeredet wird, scheint sich schwer zu fügen:

ὦ παῖ Διώνης, ὡς ἔφυς μέγας θεός,
Διόνυσε, θνητοῖς τ' οὐδαμῶς ὑποστατός.

Wie man es erklärt, ist schon oben S. 386 gesagt. Dionysos soll am Schluß aufgetreten sein, um den Knoten zu lösen. Aber das tut auf den Vasen und bei Hygin Herakles. Beides nebeneinander ist unmöglich. Nun hat aber schon Max Mayer darauf hingewiesen, wie unschicklich es ist, sich die Worte θνητοῖς τ' οὐδαμῶς ὑπόστατος in Gegenwart des Gottes gesprochen zu denken. Er selbst denkt an Verwechslung mit der Ἀντιόπη, die ja an einem Dionysosfest spielt[21]). Das ist möglich, aber für den Gegner nicht überzeugend. Nun werden aber doch Götter auch apostrophiert, wenn sie nicht auf der Bühne sind, und in einem Drama, das in der Geburtsstadt des Dionysos spielt, war hierfür mannigfache Gelegenheit, zumal wenn es dieser Gott war, der in diesem Stück die Sphinx schickte, wovon schon im fünften Kapitel S. 158 mit Anm. 12 die Rede war. Aber auch noch eine andere Möglichkeit, die von dieser Beziehung absieht, will ich hier vortragen. Es ließe sich denken, daß das Fragment aus der Rede des Herakles stammt, der ich auch das wunderschöne Fr. 170

οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος,
καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ' ἐν ἀνθρώπου φύσει

zuteilen möchte. Außer von Antigones und Haimons Jahrelang zurückliegender Tat mußte darin doch auch von Aion die Rede sein und seiner unechten Geburt. Nun ist aber doch Herakles selbst ein νόθος, und ein anderer göttlicher νόθος ist dem Aion blutsverwandt, nämlich Dionysos. Denn von Kadmos stammen beide ab, Aion durch Antigone, Dionysos durch Semele, die der Dichter nach einer offenbar falschen Etymologie Dione nennt. Herakles wandelt noch auf Erden, aber sein Bruder Dionysos ist bereits Gott geworden, solcher Ehre kann ein νόθος teilhaftig werden:

ὦ παῖ Διώνης, ὡς ἔφυς μέγας θεός,
Διόνυσε, θνητοῖς δ' οὐδαμῶς ὑποστατός.

Den Prolog muß Haimon gesprochen haben. Er allein kannte Antigones Schicksal, über das der Zuschauer gleich am Anfang informiert werden mußte. Aber er holte dabei weit aus und begann mit Oidipus:

Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ.

Hierüber haben wir schon in dem Abschnitt über Aischylos S. 255 ff. gesprochen. Der Prolog war also mindestens so umfangreich, wie der der Phoinissen, ein Zeichen, daß das Stück in eine spätere Periode des Dichters gehört. Seinem Charakter nach steht es der Andromache, dem Ion und der Helene nahe, d. h. den Tragödien, in denen der Keim zur Komödie Menanders steckt. Eine Liebes- und Familiengeschichte, die nur durch die Anknüpfung an die Oidipussage ihren heroischen Charakter erhält. Als Bindeglied dient die Kyrossage, und zwar in der Gestalt, in der sie sowohl Sophokles als Euripides selbst in ihrer dramatischen Behandlung der Parissage verwandt haben; die Entdeckung des Königssprossen erfolgt bei einem Agon. Danach dürfte die Antigone sicher nach dem Alexandros des Sophokles anzusetzen sein, der dieses Motiv erfunden zu haben scheint[22]); ob auch nach dem Alexandros des Euripides, der bekanntlich 415 als erstes Stück der trojanischen Trilogie aufgeführt worden ist, wage ich nicht zu entscheiden[23]).

f) Die Phoinissen des Euripides.

Im Jahre 410 hat Euripides die Φοίνισσαι als drittes Stück einer Trilogie aufgeführt, deren beiden ersten Stücke der Οἰνόμαος und der Χρύσιππος waren[1]. Eine ungeheure, noch nicht dagewesene Aufgabe hatte sich hier der Dichter gestellt. Keiner vor ihm hatte es gewagt, eine solch erdrückende Fülle von dramatischem Stoff in einer einzigen Trilogie zu bewältigen. War es schon eine Kühnheit, wenn er fünf Jahre vorher den ganzen trojanischen Sagenkreis — man kann sagen von den Kyprien bis zu den Nosten — in der Trilogie: Ἀλέξανδρος Παλαμήδης Τρωιάδες zusammenfaßte, so preßte er hier die ganze Labdakidensage, wie sie Aischylos in der thebanischen Trilogie behandelt hatte, in eine einzige Tragödie, eben die Φοίνισσαι, zusammen. Er wagte aber noch mehr. Er verknüpfte die Geschichte der Labdakiden mit der des zweiten durch seine Verbrechen berühmten Sagengeschlechts, der Pelopiden, wobei er sich freilich darauf beschränken mußte, den Ahnherrn dieses Geschlechts, seine Schuld und seine Strafe, vorzuführen. Aber das blinde Werkzeug dieser Strafe ist eben Laios, der sich selbst dadurch eine Schuld aufladet, für die nicht nur er selbst, sondern auch sein ganzes Geschlecht zu büßen hat. Schuld und Strafe des Pelops und der Labdakiden, so läßt sich der Gesamtinhalt der Trilogie bezeichnen.

Durch eine freie und kühne Erfindung bahnt sich Euripides den Weg, um diese zwei gänzlich verschiedenen Sagenkreisen angehörigen Geschlechter miteinander in Berührung bringen zu können. Ein Sohn des Pelops, Chrysippos, so erzählte eine uns von der sikyonischen Dichterin Praxilla überlieferte, nach Wilamowitz' schlagendem Nachweis nemeische Lokalsage, erweckte die Liebe des Zeus und wurde von ihm geraubt[2]; die peloponnesische Parallele zu der kleinasiatischen Sage vom Raub des Ganymed. Diese nemeische Sage griff Euripides auf, setzte aber an Stelle des Zeus den Laios.

Wir dürfen so kategorisch sprechen, da wir oben S. 155 ff. den Beweis geführt haben, daß die Chrysippossage in der Oidipodie nicht vorkam, daß sie überhaupt weder episch noch alt war, und daß somit die mythologische Neuerung, für die Wilamowitz den

Verfasser der Oidipodie verantwortlich macht, vielmehr von Euripides herrührt.

Nun mußte motiviert werden, wie Laios nach Pisa kam, zu dem ja Theben so gut wie keine Beziehungen hat. Diese Motivierung steht bei Apollodor III 5, 5 ff.: Als sein Vater Labdakos stirbt, ist Laios erst ein Jahr alt. Da bemächtigt sich Lykos, der nach demselben Apollodor der Bruder von Laios' großmütterlichem Urgroßvater Nykteus ist — man achte auf diese chronologische Ungeheuerlichkeit[3]) — der Herrschaft. Als Lykos nach zwanzigjähriger Herrschaft von den Söhnen der Antiope, Amphion und Zethos, getötet wird, vertreiben diese den damals einundzwanzigjährigen Laios, der nach der Peloponnes flieht und dort von Pelops gastlich aufgenommen wird. Mit der Ἀντιόπη, die er im nächsten Jahre aufführte, wird Euripides 410 schon beschäftigt gewesen sein. So lag ihm die Figur des Lykos nahe, deren er sich schon einmal zu ähnlichem Zweck im Ἡρακλῆς bedient hatte[4]). Das Königtum dieses Lykos und seiner Großneffen Amphion und Zethos ist, wie bereits oben (S. 59) gezeigt, mit der Kadmos- und Oidipussage unverträglich, wenn anders dieser Lykos der erbberechtigte König war. Und das war er ursprünglich sicherlich. Man lese nur, wie Euripides Herakles 26 ff. von ihm spricht:

γέρων δὲ δή τις ἔστι Καδμείων λόγος,
ὡς ἦν πάρος Δίρκης τις εὐνήτωρ Λύκος
τὴν ἑπτάπυργον τήνδε δεσπόζων πόλιν,
τὼ λευκοπώλω πρὶν τυραννῆσαι χθονὸς
Ἀμφίον' ἠδὲ Ζῆθον, ἐκγόνω Διός.

Und nun sind obendrein Lykos und Nykteus Söhne des Sparten Chthonios (Apollod. III 5, 5, 1), und die vornehmste Quellnymphe Thebens, Dirke, wird sich gewiß keinen Fremdling zum Gatten wählen. Aber wenn man beide oder einen von ihnen zum Usurpator machte, so war dessen Herrschaft mit der Königsliste der Labdakiden sowohl wie mit der Königsherrschaft Kreons in der Heraklessage vereinbar. Und da Euripides für seinen Ἡρακλῆς einen solchen Usurpator brauchte, so verdoppelte er die Figur des Lykos; er gab dem Kadmeer Lykos einen gleichnamigen Sohn, von dem er ausdrücklich hervorhebt οὐ Καδμεῖος ὤν, und wenn er ihn aus Euboia kommen läßt, so denkt er sich wohl, daß nach der Ermordung des ersten Lykos dessen Sohn dorthin gerettet wurde. Von dort läßt er ihn dann in Herakles' Abwesenheit

zurückkommen, den anderen Spartensprößling Kreon erschlagen und sich der Herrschaft bemächtigen. Hier bekämpft also ein Spartengeschlecht das andere. Im Χρύσιππος hingegen, auf den wir den Apollodorischen Bericht jetzt getrost zurückführen dürfen, macht Euripides den alten echten Lykos selbst zum Usurpator, um die Abwesenheit des Laios motivieren zu können: καταλιπόντος δὲ Λαβδάκου παῖδα ἐνιαυσιαῖον Λάϊον τὴν ἀρχὴν ἀφείλετο Λύκος, ἕως οὗτος παῖς ἦν, ἀδελφὸς ὢν Νυκτέως. Nur können dann beide in diesem Stück nicht Söhne des Sparten Chthonios, sie müssen, wie im Atlantiden-Stemma des Apollodor III 10, 1, 1, das, wie jetzt der Oxyrhynchos Papyros VIII 1084 zu Prellers glänzender Rechtfertigung gezeigt hat[5]), in der Tat auf Hellanikos zurückgeht, Söhne des Hyrieus gewesen sein. Und in der Tat läßt sich das aus den unmittelbar folgenden Worten des Apollodor entnehmen: ἀμφότεροι δὲ φυγόντες, ἐπεὶ Φλεγύαν ἀπέκτειναν τὸν Ἄρεος καὶ Δωτίδος τῆς Βοιωτίδος, Ὑρίαν κατῴκουν καὶ διὰ τὴν πρὸς Πενθέα οἰκειότητα ἐγεγόνεσαν πολῖται. Das ist natürlich in dieser Fassung Unsinn. Wenn die Brüder Söhne eines Sparten sind, so sind sie damit auch Thebaner und brauchen dort nicht erst das Bürgerrecht zu erlangen, auch wenn sie in der Zwischenzeit wegen einer Mordtat nach Hyria geflüchtet sind. Die Herausgeber statuieren also vor διὰ τὴν πρὸς Πενθέα eine Lücke, aber damit ist nichts geholfen. Die Stelle ist vielmehr durch eine leichte Umstellung zu heilen: ἀμφότεροι δὲ Ὑρίαν κατῴκουν καὶ φυγόντες, ἐπεὶ Φλεγύαν ἀπέκτειναν τὸν Ἄρεος καὶ Δωτίδος τῆς Βοιωτίδος, διὰ τὴν πρὸς Πενθέα οἰκειότητα ἐγεγόνεσαν πολῖται. Also die Brüder waren in Hyria ansässig (das lehrt ja auch das Imperfekt, andernfalls müßte der Aorist stehen), verlassen wegen einer Mordtat ihre Vaterstadt und gehen nach Theben, wo ihnen Pentheus das Bürgerrecht gibt. Wenn sie aber in Hyria geboren sind, so ist es auch so gut wie sicher, daß nach dieser Version der Eponym dieser Stadt, Hyrieus, ihr Vater war[6]). Wenn Apollodor diese Tatsache hier unterschlägt, so geschieht es, weil er vorher im Labdakidenstemma den Nykteus an die Sparten angeknüpft hat[7]). Daß das, mit der Geschichte von Laios' Vertreibung kombiniert, bezüglich des Lykos eine arge chronologische Disharmonie ergibt, ist schon oben hervorgehoben worden. Eine andere liegt darin, daß Pentheus, der die Brüder in Theben aufnimmt, bei dieser Kombination zwei Generationen jünger wäre als sie. Das alles löst sich, wenn sie nicht Söhne

des Chthonios, sondern des Hyrieus sind. Diese für Hellanikos bezeugte Version muß also auch Euripides im Χρύσιππος befolgt haben, und es ist sehr wohl möglich, daß er sie aus dem Logographen entnommen hat. Somit war Lykos in diesem Stück Zeitgenosse des Pentheus und Labdakos. Der folgende Satz: αἱρεθεὶς οὖν Λύκος πολέμαρχος ὑπὸ Θηβαίων ἐπέθετο τῆι δυναστείαι, paßt nur auf den Sohn des Hyrieus und nimmt das vorhergesagte τὴν ἀρχὴν ἀφείλετο Λύκος, mit dem er sich inhaltlich deckt, wieder auf. Was dann folgt: καὶ βασιλεύσας ἔτη εἴκοσι, φονευθεὶς ὑπὸ Ζήθου καὶ Ἀμφίονος θνήισκει, haben wir schon oben (S. 397) ohne Beweis für den Χρύσιππος des Euripides in Anspruch genommen. Der Beweis liegt darin, daß wir erstens durch die zwanzigjährige Herrschaft des Lykos für Laios gerade das Alter erhalten, das wir für den Liebhaber des Chrysippos gebrauchen, zweitens darin, daß die Tötung des Lykos zu der Ἀντιόπη, deren Inhalt durch δι' αἰτίαν τήνδε angeknüpft folgt, nicht stimmt, da dort Lykos zwar mit dem Tode bedroht, aber durch die Intervention des Hermes gerettet wird und nach Athen auswandert[8]). Um so mehr ist diese Version, die ja auch, wie S. 397 gezeigt, im Herakles vorausgesetzt wird, für den Χρύσιππος passend. Demgemäß hat auch Apollodor, um Konkordanz mit seiner bisherigen auf dieses Drama zurückgehenden Erzählung herzustellen, den Schluß der Antiope-Geschichte ändern müssen: τὴν δὲ Δίρκην δήσαντες ἐκ ταύρου ῥίπτουσι θανοῦσαν ἐς κρήνην τὴν ἀπ' ἐκείνης καλουμένην Δίρκην. παραλαβόντες δὲ τὴν δυναστείαν τὴν μὲν πόλιν ἐτείχισαν, ἐπακολουθησάντων τῆι Ἀμφίονος λύραι τῶν λίθων. Hiervon ist sicher aus der Antiope entnommen die Bestrafung der Dirke und der Mauerbau, den Hermes am Schluß seiner Rede befiehlt. Aber bei Euripides werfen nicht die Zeussöhne die Asche der Dirke in die Aresquelle, die fortan ihren Namen tragen soll, sondern Lykos tut es auf Befehl des Hermes:

ὅταν δὲ θάπτηις ἄλοχον εἰς πυρὰν βαλὼν
σαρκῶν ἀθροίσας τῆς ταλαιπώρου φύσιν,
ὀστᾶ πυρώσας Ἄρεος εἰς κρήνην βαλεῖν,

worauf Lykos sagt:

Ἑρμῆι δὲ πεισθεὶς Ἄρεος ἐς κρήνην βαλῶ
γυναῖκα θάψας.

Da bei Apollodor nach der von Euripides im Χρύσιππος befolgten Version Lykos getötet wird, mußte der Mythograph das auf Amphion

und Zethos übertragen, so unpassend wie möglich, da es ja eine hohe Ehrung der Dirke bedeutet. Wir haben hier eine genaue Parallele zu der Art, wie Hygin den Ausgang der Euripideischen Ἀντιγόνη geändert hat (siehe oben S. 382. 386).

Lykos hatte dem Laios nur die Herrschaft geraubt, Amphion und Zethos verbannen ihn: Λάϊον δὲ ἐξέβαλον. Ganz in der Ordnung; denn er ist nun ein kräftiger Jüngling, und nach Lykos' Tod war zu befürchten, daß er Anspruch auf den Thron seiner Väter erheben würde.

So bot die Dramatisierung der Antiopesage Euripides von selbst die Handhabe, durch Lykos und die Zeussöhne den Aufenthalt des Laios bei Pelops zu motivieren. Will man, wo sich alles so natürlich zusammenschließt, noch bezweifeln, daß Euripides die Sage von des Laios Liebe zu Pelops frei erfunden?

Aber wie war der Verlauf des Stückes? Ich habe bisher stillschweigend vorausgesetzt, daß Welckers Rekonstruktion das richtige getroffen hat. Wilamowitz hingegen greift in der Abhandlung, die uns über den Chrysippos eine Fülle von Aufklärung gebracht hat[9]), den Gedanken von Hartung auf, daß die von Pseudo-Plutarch in den kleinen Parallelen 33 p. 313 B. unter der fingierten Quellenangabe Δοσίθεος ἐν Πελοπίδαις berichtete Geschichte die Hypothesis des Χρύσιππος sei. Da nun in dieser Laios am Tod des Chrysippos unschuldig ist, ja sogar die Verzeihung des Pelops erhält, so würde zwischen den Phoinissen und dem Chrysippos keinerlei Kausalnexus bestehen. Das zweite Stück der Trilogie würde nur eine Episode aus dem früheren Leben des Laios behandeln, die für dessen tragisches Schicksal völlig bedeutungslos wäre. Wenn zugunsten dieser Annahme geltend gemacht wird, daß in den Phoinissen von dieser Schuld des Laios und dem Fluch des Pelops nirgends die Rede sei, so wirkt das zunächst verblüffend. Aber man wolle bedenken, daß dort die Vorgeschichte von Iokaste erzählt wird, die zwar den Vatermord und die Blutschande nicht verschweigen durfte, weil diese zwischen die beiden Stücke fallen, aber selbst darüber aus begreiflichen Gründen so schnell wie möglich hinweggleitet (V. 42 f., 53 f.). Dagegen was das Publikum eben erst gesehen und gehört hatte, und was zu berichten ihr äußerst peinlich sein mußte, das brauchte sie nicht zu wiederholen.

Es wird sich empfehlen, bei der Untersuchung dieselbe Methode zu befolgen, wie bei der Ἀντιγόνη des Euripides. Die Tra-

gödie, deren Spuren bei den Mythographen ohne Zweifel vorliegen, wollen wir zuerst zu rekonstruieren versuchen und dann fragen, ob sie mit dem Χρύσιππος des Euripides identisch sein könne. Wenn wir dabei mit Apollodor beginnen, so wird es zweckmäßig sein, auch alles das, was wir vorher der Vorgeschichte dieser Tragödie zugeschrieben haben, noch einmal zu wiederholen, das heterogene aber auszuscheiden:

Apollodor III 5, 5, 1—4: καταλιπόντος δὲ Λαβδάκου παῖδα ἐνιαυσιαῖον Λάϊον, τὴν ἀρχὴν ἀφείλετο Λύκος, ἕως οὗτος ἦν παῖς. .... αἱρεθεὶς οὖν Λύκος πολέμαρχος ὑπὸ Θηβαίων ἐπέθετο τῆι δυναστείαι καὶ βασιλεύσας ἔτη εἴκοσι φονευθεὶς ὑπὸ Ζήθου καὶ Ἀμφίονος θνήισκει .... 9 οἱ δὲ τὸν μὲν Λύκον κτείνουσι .... λαβόντες δὲ τὴν δυναστείαν .... Λάϊον δὲ ἐξέβαλον.

So weit die Vorgeschichte. Das folgende betrifft schon den Inhalt des Stückes.

5, 10: ὁ δὲ ἐν Πελοποννήσωι διατελῶν ἐπιξενοῦται Πέλοπι καὶ τούτου παῖδα Χρύσιππον ἁρματοδρομεῖν διδάσκων ἐρασθεὶς ἀναρπάζει.

Und dann nach der Erzählung von Zethos' und Amphions weiteren Schicksalen 7, 1:

μετὰ δὲ τὴν Ἀμφίονος τελευτὴν Λάϊος τὴν βασίλειαν παρέλαβε.

Die Fortsetzung gibt das oben S. 150 ff. analysierte sogenannte Pisanderscholion zu Phoin. 1760, aus dem ich hier noch das hersetze, was sich auf Chrysippos bezieht:

τὸν Λάϊον ἀσεβήσαντα εἰς τὸν παράνομον ἔρωτα τοῦ Χρυσίππου, ὃν ἥρπασεν ἀπὸ τῆς Πίσης .... πρῶτος δὲ ὁ Λάϊος τὸν ἀθέμιτον ἔρωτα τοῦτον ἔσχεν· ὁ δὲ Χρύσιππος ὑπὸ αἰσχύνης ἑαυτὸν διεχρήσατο τῶι ξίφει.

Ähnlich Ailian v. h. XIII 5: ἐρασθῆναι πρῶτον γενναίων παιδικῶν λέγουσι Λάϊον, ἁρπάσαντα Χρύσιππον τὸν Πέλοπος, vgl. nat. an. VI 15.

Die ganze Handlung, jedoch ohne Erwähnung von Chrysippos' Selbstmord, gibt die in den jüngeren Handschriften enthaltene byzantinische Hypothesis[10]) zu Aischylos' Ἑπτά, in Wahrheit eine Paraphrase des Prologs der Phoinissen, in deren Anfang die Chrysipp-Geschichte eingeflochten ist:

ὁ Λάϊος τοῦ Λαβδάκου υἱὸς ὢν ἐβασίλευσεν ἐν Θήβαις, γυναῖκα κεκτημένος Ἰοκάστην τὴν θυγατέρα τοῦ Μενοικέως (Ph. 10—13).

ἧι συνελθεῖν καὶ τέκνα ποιῆσαι οὐκ ἐτόλμα τὰς τοῦ Πέλοπος δεδιὼς ἀράς. φασὶ γὰρ ὅτι τὸν τοῦ Πέλοπος υἱὸν Χρύσιππον ὃς ἦν αὐτῶι ἐξ ἄλλης γυναικὸς καὶ οὐκ ἐκ τῆς θυγατρὸς τοῦ Οἰνομάου Ἱπποδαμείας, ὁ Λάϊος ἥρπασεν ἐρασθεὶς αὐτοῦ καὶ αὐτῶι συνεγένετο καὶ πρῶτος ἐν ἀνθρώποις τὴν ἀρρενοφθορίαν ὑπέδειξε[11]) καθάπερ καὶ ὁ Ζεὺς ἐν θεοῖς τὸν Γανυμήδην ἁρπάσας. ὅπερ ὁ Πέλοψ μαθὼν τὸν Λάϊον κατηράσατο ἐξ οἰκείας φονευθῆναι γονῆς. ἐπεὶ οὖν ὁ Λάϊος δι' ὃν εἴρηται τρόπον ἄπαις ἤδη παρήκμαζεν (Ph. 13. 14), εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος μαντεῖον παρεγένετο, ἐρωτήσων, εἰ δέοι τεκνώσασθαι (Ph. 15. 16)· ἐξήνεγκε δὲ αὐτῶι τὸ χρηστήριον (Ph. 17)

μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι (Ph. 18).

λαβὼν δὲ τὸν χρησμὸν καὶ ἀπελθὼν ἐφύλαττε μὴ συνευνᾶσθαι τῆι ἰδίαι γυναικί. ἐν μιᾶι δὲ τῶν ἡμερῶν τῶι οἴνωι βαρυνθεὶς συνῆλθε τῆι γυναικὶ αὐτοῦ, ἀφ' ἧς ἔσχε τὸν Οἰδίποδα (Ph. 21. 22). φοβηθεὶς δὲ τὸν χρησμὸν (Ph. 23) εἰπόντα

εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς (Ph. 19),

καθὼς καὶ Πέλοψ κατηράσατο, ἡνίκα ὁ Οἰδίπους ἐγεννήθη, διατορήσας τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ χρυσέους κρίκους διαπερονησάμενος ἐν Κιθαιρῶνι τοῦτον ἐξέθετο (Ph. 24. 26). Und so geht die Paraphrase des Prologs bis V. 80 weiter, um endlich mit einem Satz zu schließen, der sowohl auf die Phoinissen als auf die Ἑπτά paßt: ἔνθα καὶ αὐτὸς καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπ' ἀλλήλων ἐφονεύθησαν.

Ich habe so viel ausgeschrieben, um zu zeigen, wie gut der Prolog und insbesondere das Orakel mit dem Fluch des Pelops harmoniert. Apollon wiederholt zum Teil des Pelops eigene Worte:

ἐξ οἰκείας φονευθῆναι γονῆς — ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς,

natürlich ohne des Pelops oder Chrysipp zu gedenken. Noch größer wäre die Übereinstimmung, wenn der Fluch so gelautet hätte, wie in der Version, die im Vaticanus hinter dem Sphinxrätsel vor den Phoinissen (I p. 24 Schw.) steht: μὴ παιδοποιῆσαι· εἰ δὲ τοῦτο γένηται, ὑπὸ τοῦ τικτομένου ἀναιρεθῆναι[12]). Da aber diese Version von der des zu rekonstruierenden Dramas in mehreren Punkten abweicht[13]), ist das zweifelhaft. Es könnte auch der Fluch des Pelops absichtlich dem Spruch des Apollon noch mehr assimiliert sein.

Daß nun diese Verbindung des Pelopsfluches mit dem Apollon-Orakel nicht etwa bloß der Einfall eines Mythographen ist, dafür

gibt die Barberinische Cista[14]) den monumentalen Beleg (Abb. 54). Auf seinem Viergespann entführt der jugendliche Laios den nackten Chrysippos, der sich, ganz wie die Leukippiden auf den bekannten Vasen, sträubt und die Arme nach rückwärts ausstreckt, wo sein Pädagoge, ein jugendlicher Spielkamerad und zwei mächtige Hunde dem Wagen nachlaufen. Die Säule bezeichnet offenbar das Ziel im Hippodrom, aus dem Laios eben hinausfährt. Daran schließt sich rechts die Szene, wie Laios[15]) als bärtiger Mann in vornehmer Rüstung, die wohl den König bezeichnen soll, in Delphi von Apollon das Orakel empfängt. Der Knabe, der bei dem Gott sein Fürsprecher zu sein scheint, ist wohl ein Lieblingsknabe des Apollon, aus der Reihe der Hyakinthos, Linos, Branchos, und es ist wohl eine Zutat des etruskischen Künstlers, der den frivolen Einfall gehabt hat, den Sehergott durch ihn daran erinnern zu lassen, daß er selbst sich derselben Sünde schuldig gemacht hat, für die Laios so grausam büßen soll. Zu diesem bildlichen Zeugnis

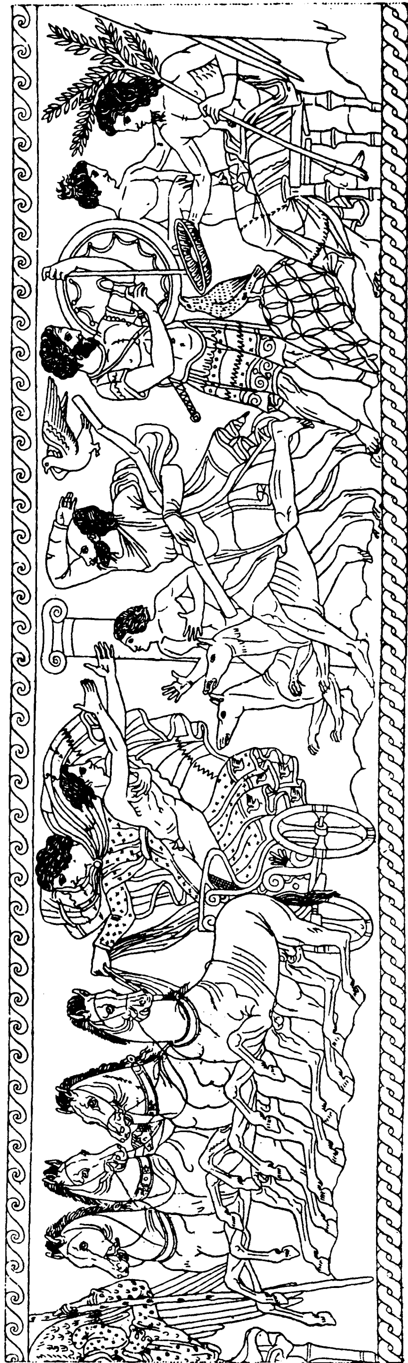


Abb. 54. Cista Barberini.

tritt ein literarisches, das des Dion von Prusa, der X 24 sagt: ὥσπερ οὖν φασι Λάϊον ἐκεῖνον, τὸν γενόμενον Χρυσίππου ἐραστήν, ὃς ἀφικόμενος εἰς Δελφοὺς ἐπηρώτα τὸν θεόν, ὅπως αὐτῶι ἔσοιντο παῖδες κτλ., also ebenfalls den delphischen Spruch mit dem Raub des Chrysippos in enge Verbindung bringt[16]. Damit dürfte doch wohl der Beweis erbracht sein, daß die von uns rekonstruierte Tragödie eng mit den Phoinissen zusammenhing, also der Chrysippos des Euripides ist.

Zu dieser Tragödie besitzen wir nun noch weitere Bildwerke. Auf einem apulischen Krater in Neapel[17], den ich hier nach einer Zeichnung Lübkes, der vier vorzügliche von meinem Freund Spinazzola gespendete Photographieen zugrunde liegen, zum ersten Male angemessen publizieren kann (Abb. 55), ist der Chrysippos-Raub wesentlich in demselben Schema dargestellt, wie auf der Cista, nur daß der Spielkamerad und die Hunde fehlen. Auf der Berliner Replik[18] hingegen, die ich hier gleichfalls nach einer neuen Zeichnung Lübkes, die R. Zahn zu überwachen die Freundlichkeit hatte, abbilde (Abb. 56), ist an Stelle des Pädagogen Pelops selbst getreten, mit unbärtigem, d. h. rasiertem Gesicht, also ein ἐν χρῶι κουρίας. Ein Trabant sucht den Rossen in die Zügel zu fallen. Daß dieser Rettungsversuch vergeblich ist, lehren nicht nur die beiden anderen Repliken; um jedes Mißverständnis auszuschließen, hat der Maler noch einen Eros angebracht, der mit Kranz und Tänie auf Chrysippos zufliegt. Auf dem Neapler Exemplar ist außerdem Aphrodite zugegen, die den Raub begünstigend den Pädagogen mit vornehmer Handbewegung zurückweist, und führt ein zweiter Eros das Gespann.

Ich würde darüber keine Worte verlieren, wenn nicht bei Hygin Pelops seinen Sohn wirklich dem Räuber entrisse. Dort steht nämlich fab. 85: *Laius Labdaci filius Chrysippum Pelopis filium natum propter formae dignitatem [Nemeae ludis] rapuit. quem ab eo Pelops bello recuperavit. hunc Atreus et Thyestes matris Hippodamiae impulsu interfecerunt. Pelops cum Hippodamiam argueret, ipsa se interfecit.* Hier scheiden zunächst die Worte *Nemeae ludis* als aus der nemeischen Lokalsage entnommen für die Tragödie aus. Weiter aber ist mit der Geschichte vom Raub des Chrysippos die andere, wie es scheint, argivische Form der Chrysippossage verbunden, nach der er ein Bastard des Pelops ist und von seinen echtbürtigen Brüdern auf Anstiften der eifersüchtigen Hippodameia ermordet wird. Der älteste Zeuge für

Abb. 55. Von einer Vase in Neapel.

Abb. 56. Von einer Vase in Berlin.

diese Geschichte ist Hellanikos, dessen Erzählung die Iliasscholien des Venetus A zu B 105 also wiedergeben: Πέλοψ ἐκ προτέρας γυναικὸς ἔχων παῖδα Χρύσιππον ἔγημεν Ἱπποδάμειαν τὴν Οἰνομάου, ἐξ ἧς ἱκανοὺς ἐπαιδοποίησεν. ἀγαπωμένου δὲ ὑπ' αὐτοῦ σφόδρα τοῦ Χρυσίππου, ἐπιφθονήσαντες ἥ τε μητρυιὰ καὶ οἱ παῖδες, μή πως καὶ τὰ σκῆπτρα αὐτῶι καταλείψηι, θάνατον ἐπεβούλευσαν, Ἀτρέα καὶ Θυέστην τοὺς πρεσβυτάτους τῶν παίδων εἰς τοῦτο προστησάμενοι. ἀναιρεθέντος οὖν τοῦ Χρυσίππου Πέλοψ ἐπιγνοὺς ἐφυγάδευσε τοὺς αὐτόχειρας αὐτοῦ γενομένους παῖδας, ἐπαρασάμενος αὐτοῖς καὶ τῶι γένει δι' αὐτῶν ἀναιρεθῆναι. οἳ μὲν οὖν ἄλλοι ἐκπίπτουσι τῆς Πίσης. τελευτήσαντος δὲ τοῦ Πέλοπος Ἀτρεὺς κατὰ τὸ πρεσβύτερον σὺν στρατῶι πολλῶι ἐλθὼν ἐκράτησε τῶν τόπων. ἱστορεῖ Ἑλλάνικος[19]). Hier ist vor allem der Fluch des Pelops über seine Söhne bemerkenswert, weil er das genaue Gegenstück zum Fluch des Oidipus in der Thebais ist (S. 170 ff.). Dies kann kein Zufall sein. Er muß aus einem der beiden Sagenkreise in den anderen eingedrungen sein. Die Frage, in welchem er original ist, zu entscheiden, scheint schwer. Bedenkt man aber, daß der Geschlechtsfluch der Atriden der Ilias und Odyssee und wohl dem ionischen Epos überhaupt fremd ist[20]), so werden wir dem Fluch des Oidipus die Priorität zusprechen müssen. Andererseits aber ist dieser Fluch des Pelops über sein Haus das Vorbild, nach dem Euripides den Fluch des Pelops über Laios erfunden hat, und im Rahmen der Trilogie ist der Parallelismus zwischen dem Fluch des Pelops im Χρύσιππος und dem des Oidipus in den Φοίνισσαι unverkennbar, und selbstverständlich hat Hellanikos die Sage, das Gegenstück zur Ermordung des Phokos durch seine Brüder, nicht erfunden, sondern übernommen.

Obgleich nun alle Zeugnisse über sie, wie in Anm. 19 gezeigt ist, abgesehen von dem sog. Dositheos, entweder sicher auf Hellanikos zurückgehen, oder wenigstens zurückgehen können, so wäre es doch wunderbar, wenn sich das attische Drama einen so dankbaren Stoff hätte entgehen lassen[21]). In der Tat weist die doppelte Traditon über Hippodameias Ende auf eine zwiefache literarische Behandlung hin. Pausanias VI 20, 7 erzählt von dem Hippodameion in der Altis: τὴν δὲ Ἱπποδάμειάν φασιν ἐς Μιδέαν τὴν ἐν Ἀργολίδι ἀποχωρῆσαι, ἅτε τοῦ Πέλοπος ἐπὶ τῶι Χρυσίππου θανάτωι μάλιστα ἐς ἐκείνην ἔχοντος τὴν ὀργήν· αὐτοὶ δὲ ὕστερον ἐκ μαντείας κομίσαι φασὶ τῆς Ἱπποδαμείας τὰ ὀστᾶ ἐς Ὀλυμπίαν.

Schwerlich ist das wirklich olympische Lokalsage, wie uns Pausanias glauben machen will. Die dortige Priesterschaft wird sich wohl gehütet haben, der hochgefeierten Heroine einen Anteil am Tode des Chrysippos zuzuschreiben; sie wird Hippodameia ruhig in Olympia haben sterben lassen, wo sie ja auch begraben ist. Dagegen paßt diese Geschichte durchaus zur Erzählung des Hellanikos: wie ihre Söhne in verschiedenen Städten der Peloponnes Schutz finden, so sie selbst in Mideia. Das Orakel und die Rückführung ihrer Gebeine ist ein Kompromiß zwischen Hellanikos und dem Hippodameia-Grab in Olympia. Bei Hygin hingegen tötet sie sich selbst. Das sieht durchaus nach dem Drama aus, und wir würden ein solches zu postulieren berechtigt sein, auch wenn wir es nicht nachweisen könnten. Nun werden aber von Stobaios Flor. 27, 6 drei Verse aus einer Ἱπποδάμεια des Sophokles zitiert, die man jedoch seit Brunck so gut wie allgemein mit dessen Οἰνόμαος identifiziert. Nur Ribbeck hat widersprochen (Röm. Trag. 442); er hält die Ἱπποδάμεια für eine besondere Tragödie, der er außer dem Fragment bei Stobaios noch fr. 433 (Athen. XIII p. 564 B) zuschreibt; der Οἰνόμαος aber sei ein Satyrspiel gewesen. Die Gründe für letztere Behauptung sind ganz nichtssagend, Ribbeck legt in die Fragmente einen scherzhaften Sinn hinein, der ihm ganz fremd ist, und übersieht, daß das wundervolle Chorlied (fr. 435): γενοίμαν αἰετὸς ὑψιπέτας ὡς ἀμποταθείην κτλ. für ein Satyrspiel ganz undenkbar ist. Das mußte sich schon damals jeder sagen: jetzt wird es durch den Vergleich mit den Chorliedern der Ἰχνευταί bestätigt. Aber in der Unterscheidung der beiden Stücke hat Ribbeck völlig recht. Sehen wir uns nun die aus der Ἱπποδάμεια zitierten Worte an (fr. 431):

ὅρκου δὲ προστεθέντος ἐπιμελεστέρα
ψυχὴ κατέστη· δισσὰ γὰρ φυλάσσεται,
φίλων τε μέμψιν κεἰς θεοὺς ἁμαρτάνειν.

Man bezieht das auf einen Eid, den entweder Myrtilos der Hippodameia oder diese jenem abgenommen haben soll. Aber wie sollte bei diesem Verrat die φίλων μέμψις in Betracht kommen? Viel wahrscheinlicher scheint mir die Annahme, daß Hippodameia ihren beiden ältesten Söhne durch einen Eid das Versprechen abnahm, den Chrysippos zu töten; man beachte das *matris Hippodamiae impulsu* bei Hygin. Brechen sie diesen Eid, so traf sie nicht nur die φίλων μέμψις, d. h. die der Mutter und der Brüder, sondern auch die Rache der Götter. Ist diese Kombination richtig, so würde

der Schluß der Hyginschen Fabel eine kurze Inhaltsangabe der Sophokleischen Ἱπποδάμεια sein[22]). Diese ist nun bei Hygin mit der Fabel des Euripideischen Chrysippos kontaminiert, und dabei wird nach demselben Rezept verfahren, das wir bei ihm schon in seiner Behandlung der Euripideischen Antigone (S. 381 ff.) und bei Apollodor in der der Antiope (S. 397 ff.) kennen gelernt haben, d. h. der Ausgang des Stückes wird geändert. Chrysippos überlebt die Entführung und, um ihn nach Pisa zurückzubringen, wird ein Feldzug des Pelops gegen Theben erfunden, durch den er befreit wird[23]). Da nun dieselbe Kontamination auch bei Tzetzes Chil. I 415 ff. wiederkehrt, so hat sie schon in Hygins griechischer Quelle gestanden.

Ehe wir weiter gehen, muß noch eine Frage von sekundärer Bedeutung erörtert werden. *Chrysippum Pelopis filium natum* stand im Frisingensis. Bei echtbürtigen Söhnen fügt Hygin den Namen der Mutter stets im Genetiv oder Ablativus absolutus bei. Also war Chrysippos bei ihm wie bei Hellanikos ein Bastard, und mit Recht hat M. Schmidt aus diesem ergänzt: ⟨*ex Axioche*⟩ *natum.* Dies ist aber nur für die Sagenform von Bedeutung, nach der Chrysippos von Atreus und Thyestes ermordet wird, also für Hellanikos und Sophokles. Es liegt nun nahe zu vermuten, daß Hygin die Worte *ex Axioche natum* mit Rücksicht auf den Sophokleischen Schluß seiner Fabel in den Euripideischen Anfang eingesetzt hat, ähnlich wie aus einer dritten Quelle die Worte *Nemeae ludis* (siehe S. 404). Bedenklich ist nur, daß auch in der oben (S. 401 f.) besprochenen byzantinischen Hypothesis der Ἑπτά und ebenso in der entsprechenden Partie der byzantinischen Phoinissen-Hypothesis dasselbe steht: τὸν τοῦ Πέλοπος υἱὸν Χρύσιππον, ὃς ἦν αὐτῶι ἐξ ἄλλης γυναικὸς καὶ οὐκ ἐκ τῆς θυγατρὸς τοῦ Οἰνομάου Ἱπποδαμείας, und alles, was diese Hypotheseis sonst enthalten, beruht, wie oben gezeigt, entweder auf dem Prolog der Phoinissen oder dem Χρύσιππος des Euripides. Dürfen wir in diesem einzigen Fall einen mythographischen Zusatz aus einer dritten Quelle, die die Sage nach Hellanikos und Sophokles erzählte, annehmen? Und doch fordert der Grundgedanke der Trilogie gebieterisch, daß Chrysippos bei Euripides der Sohn der Hippodameia war. Denn für den im ersten Stück an ihrem Vater begangenen mörderischen Frevel mußte diese im zweiten Stück ebenso gut wie Pelops büßen, und das konnte nur geschehen, wenn Chrysippos, das Opfer von Laios' Liebesleidenschaft, auch

ihr Kind war, die erste Frucht ihrer Liebe zu Pelops. Auch ist der Parallelismus des die Hippodameia zu Wagen entführenden Pelops und des den Chrysippos gleichfalls zu Wagen entführenden Laios unverkennbar. Die Entscheidung bringt die vierte Illustration der Entführung des Chrysippos, die ich mit Bedacht bis zu diesem Punkt der Untersuchung aufgespart habe, ein Krater der Sammlung Pulszky (Abb. 57)[24]. Über der bekannten Hauptgruppe erscheint hinter einer Terrainwelle eine wild erregte vornehme Frau, die entsetzt den rechten Arm ausstreckt und, den

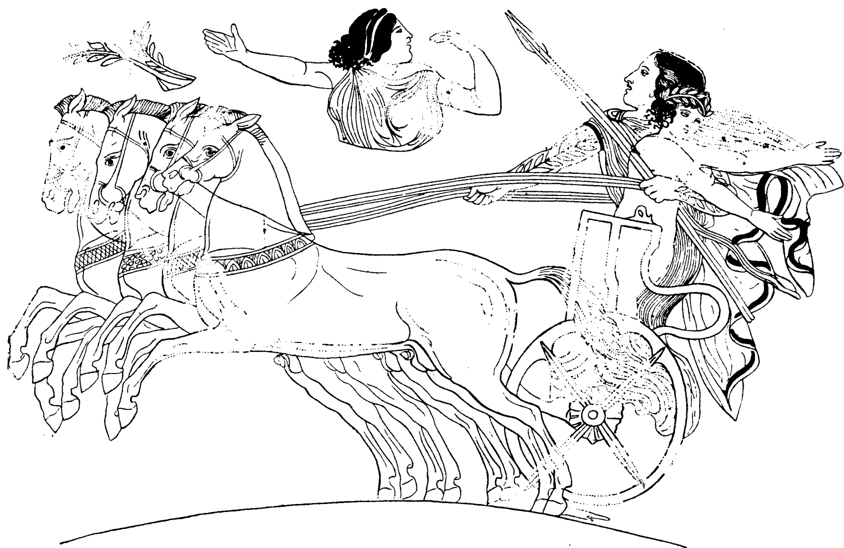


Abb. 57. Krater Pulszky.

Kopf zurückwendend, mit der linken Hand Hilfe herbeiwinkt. Das kann nur die Mutter des Entführten sein, also, da Axioche unmöglich in Pisa am Hofe des Pelops weilend gedacht werden kann, Hippodameia. Haben wir aber so festgestellt, daß bei Euripides Chrysippos der Sohn der Hippodameia war, so werden wir auch kein Bedenken tragen in dem Knaben, der sich auf der Cista Barberini an der Verfolgung des Entführers beteiligt, keinen beliebigen Spielkameraden, sondern einen seiner Brüder, z. B. Atreus oder Thyestes zu erkennen. Da nun die Vase Pulszky dem style fleuri angehört, kann sie nicht allzu lange nach der Aufführung des Χρύσιππος gemalt sein und ist ein Beweis dafür, welch starken

Eindruck dieses Stück gemacht hat. Es bleibt also dabei: in der byzantinischen Hypothesis der Ἑπτά stammen die fraglichen Worte aus einer dritten mythographischen Quelle, und in Hygins Fabel ist die Bemerkung *ex Axioche natum* mit Rücksicht auf den Sophokleischen Teil in den Euripideischen eingefügt.

Viel intensiver als bei Hygin ist die Verbindung der beiden heterogenen Sagenformen in den Pseudo-Plutarchischen Παράλληλα μικρά durchgeführt, zu denen wir uns nun endlich wenden, 33 p. 313 B, wobei ich vorgreifend die Geschichte gleich in ihre Bestandteile zerlege und die die Fugen überkleisternden Worte einklammere:

a) Πέλοψ, Ταντάλου καὶ Εὐρυανάσσης, γήμας Ἱπποδάμειαν, ἔσχεν Ἀτρέα καὶ Θυέστην, ἐκ δὲ Δαναΐδος νύμφης Χρύσιππον, ὃν πλέον τῶν γνησίων ἔστερξε.

b) Λάϊος δὲ ὁ Θηβαῖος ἐπιθυμήσας ἥρπασεν αὐτόν.

c) καὶ συλληφθεὶς ὑπὸ Θυέστου καὶ Ἀτρέως ἐλέου ἔτυχε παρὰ Πέλοπος διὰ τὸν ἔρωτα.

a) Ἱπποδάμεια δ' ἀνέπειθεν Ἀτρέα καὶ Θυέστην ἀναιρεῖν αὐτὸν εἰδυῖα ἔσεσθαι ἔφεδρον τῆς βασιλείας.

c) [τῶν δ' ἀρνησαμένων] αὐτὴ τῶι μύσει τὰς χεῖρας ἔχρισε. νυκτὸς γὰρ βαθείας κοιμωμένου Λαΐου τὸ ξίφος ἑλκύσασα καὶ τρώσασα τὸν Χρύσιππον ἐγκαταπήγνυσι τὸ ξίφος. ὑπονοηθεὶς δὲ ὁ Λάϊος διὰ τὸ ξίφος ῥύεται ὑπὸ ἡμιθνῆτος τοῦ Χρυσίππου τὴν ἀλήθειαν ὁμολογήσαντος· ὃ δὲ θάψας

a) τὴν Ἱπποδάμειαν ἐξώρισεν.

ὡς Δοσίθεος ἐν Πελοπίδαις.

Der erste Satz stammt aus Hellanikos, denn nur bei diesem ist Euryanassa zur Mutter des Pelops gemacht (s. Anm. 19 zu S. 404). Die einzige Abweichung ist, daß nicht Axioche, sondern eine Nymphe Danais die Mutter des Chrysippos ist. Oder ist es keine Abweichung? Wer hat je von Danaiden als Nymphen gehört, und sollte man das mit Rücksicht auf Amymone doch für möglich halten, wie kommt Pelops in diesem Stadium seines Lebens nach Argos? Die Emendation ἐκ ναΐδος νύμφης liegt doch nahe genug; und so lernen wir, daß die erste Geliebte des Pelops bei Hellanikos eine Nymphe war, wie es sich gebührt; man denke an Oinone und Helena. Daß nur zwei Pelopiden genannt werden, erklärt sich aus dem Exzerpt; sind doch Atreus und Thyestes die eigentlichen Träger der Handlung. Der zweite Satz (b) ist

eine summarische Inhaltsangabe des Χρύσιππος. Dann folgt das Verbindungsstück (c). Wie bei Hygin muß Chrysippos am Leben bleiben und nach Pisa zurückkommen. Aber nicht Pelops befreit ihn, sondern seine Brüder. Und nun kommt das merkwürdigste: ἐλέου ἔτυχε παρὰ Πέλοπος διὰ τὸν ἔρωτα. Wie ist das zu verstehen? Hat Laios keine Zeit gehabt, seine Lust an Chrysippos zu büßen, weil ihn Atreus und Thyestes früher eingeholt haben? Und hat er nun seine sinnliche Begierde unterdrückt und lebt als platonischer Liebhaber des Knaben am Hofe des Pelops weiter? Ist das die Meinung, so hat die Geschichte mit Euripides nichts zu tun. Denn daß bei diesem Laios dem Chrysippos wirklich Gewalt antat, lehren die bekannten Worte Ailians in der Novelle von dem Delphin, der aus Schmerz über den Tod seines geliebten Knaben durch Anprall an die Uferklippen Selbstmord begeht, nat. an. VI 15: Λάϊος δὲ ἐπὶ Χρυσίππωι, ὦ καλὲ Εὐριπίδη, ταῦτα οὐκ ἔδρασεν, καίτοι τοῦ τῶν ἀρρένων ἔρωτος, ὡς λέγεις αὐτὸς καὶ ἡ φήμη διδάσκει, Ἑλλήνων πρώτιστος ἄρξας[25]). Oder Laios hat bei dem sogenannten Dositheos doch den Chrysipp geschändet, findet aber bei dessen Vater nichtsdestoweniger Verzeihung — διὰ τὸν ἔρωτα, darf am Hofe von Pisa bleiben und, so müßten wir dann schließen, das Liebesverhältnis unter den Augen des Pelops als ein legitimes weiter fortsetzen. Daß das wirklich so gemeint ist, werden wir gleich sehen. Darauf wird der Anschlag der Hippodameia wieder nach Hellanikos berichtet (a). Dann aber kommt das neue, was unmittelbar an das Verbindungsstück ansetzt (c). Atreus und Thyestes weigern sich, die Tat zu tun. Da vollbringt sie Hippodameia selbst, also eine δείνωσις der Mythopöie des Hellanikos und Sophokles. Sie bedient sich dazu des Schwertes des Laios, damit auf diesen der Verdacht falle, aber durch die Aussage des sterbenden Chrysippos kommt dessen Unschuld zutage. Wenn es dann am Schlusse heißt, daß Hippodameia verbannt wird, so ist das die sonst nur bei Pausanias überlieferte Sage, die wir oben (S. 406 f.) auf Hellanikos zurückgeführt haben. Das wird uns durch den sogenannten Dositheos indirekt bestätigt. Diese Verbannung kann aber nur Pelops verhängen, und diesem, nicht dem Laios, gebührt es auch, die Bestattung des Chrysippos vorzunehmen. Mit ὃ δέ kann also, wie bereits Wilamowitz konstatiert hat, nur Pelops gemeint sein. Also ist des Pelops Namen ausgefallen. Man muß schreiben ὁ δὲ ⟨Πέλοψ⟩ θάψας κτλ.

Wann und wo spielt nun die Mordszene? Bei Nacht und im Schlafgemach des Chrysippos. Die Vorbilder sind klar: die Euripideische Ino, die in der Nacht die Kinder der Themisto, und die Pherekydeische Aedonis, die die Kinder ihrer Schwägerin Niobe gleichfalls bei Nacht mit dem Schwerte töten will[26]. Und wie vollzieht sich der Vorgang? κοιμωμένου Λαΐου τὸ ξίφος ἑλκύσασα καὶ τρώσασα τὸν Χρύσιππον ἐγκαταπήγνυσι τὸ ξίφος. Man beachte, daß ἑλκύσασα dasteht, nicht ἑλοῦσα. Sie zieht dem Laios, während er schläft, das Schwert aus der Scheide. Also muß sie entweder in dessen Gastzimmer sich eingeschlichen haben, oder Laios schläft in demselben Gemach wie Chrysippos; und daß es so gemeint ist, lehrt der weitere Verlauf. Also, wie wir schon oben vermutet haben, Laios lebt als anerkannter Liebhaber des Chrysippos am Hofe des Pelops. Möglich, daß dies ein Tragiker des vierten Jahrhunderts ersonnen hat, zu einer Zeit, als die Sage keine frischen Sprossen mehr treiben konnte und man sich in bizarren und äquivoken Erfindungen gefiel. Aber Euripideisch kann das nicht sein. Schon deshalb nicht, weil der von Wilamowitz scharfsinnig erkannte Disput über die Knabenliebe ganz deplaziert gewesen wäre, wenn das Verhältnis zwischen Laios und Chrysippos mit väterlicher Erlaubnis bestanden hätte. Überhaupt aber würde in einem solchen Stück nicht die Knabenliebe, wie es doch für den Euripideischen Chrysippos bezeugt ist, sondern der Neid der bösen Stiefmutter im Mittelpunkt gestanden haben. Aber ich glaube überhaupt nicht, daß es sich um ein Drama handelt. Die aus Hellanikos und Euripides entlehnten Motive, auf denen die Handlung aufgebaut ist, weisen darauf hin, daß eine καινὴ ἱστορία, eine romantische Weiterbildung zugrunde liegt. Hartungs Hypothese läßt sich also trotz der geistreichen Verteidigung und Umbildung von Wilamowitz wirklich nicht halten. Die ganze sogenannte Dositheos-Erzählung aber ist nach demselben Prinzip zusammengeklittert wie die oben analysierte Fabel Hygins.

Wenden wir uns nun zu den erhaltenen Fragmenten. Unter ihnen ist das wichtigste das von Wilamowitz sehr scharfsinnig wieder gewonnene

λήθηι δὲ φίλων λήθηι δὲ πάτρας[27],

Worte des Chors aus der Parodos, der auch das große physiologische Fragment angehört (fr. 839). Der Chor preist die ewige Ordnung der Natur, die durch des Laios sündhafte Leidenschaft durchbrochen zu werden droht. Nun wäre es allerdings auf-

fallend, daß sich Laios Fremde so offenherzig zu Vertrauten gemacht hätte, und dies ist eins der Motive, die Wilamowitz bewogen haben, das Stück erst nach vollzogenem Raub spielen zu lassen. Ich ziehe vielmehr den Schluß, daß der Chor, dem ja nach den Bedingungen der griechischen Dramatik die Sache nicht verborgen werden konnte, nicht aus Fremden, sondern aus Landsleuten des Laios bestand. Das scheint zunächst unglaublich, aber man erinnere sich nur, was wir oben S. 401 aus Apollodor über den Χρύσιππος gelernt haben. Laios weilt als verbannter Königssohn und thebanischer Thronprätendent in Pisa; in Theben herrscht Amphion. Für das folgende Stück, die Phoinissen, bildet des Laios thebanische Königsherrschaft die Voraussetzung. Unbedingt muß im Χρύσιππος irgendwie darauf hingedeutet worden sein, wie er sein Königserbe zurückerlangte; auch wohin Laios sich nach dem Tode des Chrysippos wandte. Nun lesen wir bei Apollodor: μετὰ δὲ τὴν Ἀμφίονος τελευτὴν Λάϊος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν. Aus allem diesem schließe ich, daß Laios schon im Χρύσιππος den Tod des Amphion erfuhr. Diese Kunde bringt ihm der Chor, der aus Thebanern besteht[28]. Dem Dichter mußte diese Lösung um so willkommener sein, weil er dadurch vermeiden konnte, daß der Chor im Χρύσιππος abermals aus Pisaten bestand, was doch im Οἰνόμαος sicherlich der Fall gewesen ist. Daher also die Vertraulichkeit zwischen Laios und dem Chor. Ob dabei die Katastrophe der Niobiden in einem Chorlied erzählt war, lasse ich dahingestellt, aber bei einer Trilogie, in der eine solche Fülle von mythologischem Stoff zusammengepreßt ist, erscheint es sehr glaublich, zumal wenn man bedenkt, daß Niobe die Schwester des Pelops ist. Der Chor ruft Laios nach Theben zurück; aber dieser, ganz von seiner Leidenschaft zu Chrysippos erfüllt, will ihm nicht folgen, λήθηι δὲ φίλων λήθηι δὲ πάτρας. Vor diesem Chor hält Laios seine große Rede über die Knabenliebe, aus der die Verse erhalten sind (fr. 840):

λέληθεν οὐδὲν τῶν δέ μ᾽ ὧν σὺ νουθετεῖς,
γνώμην δ᾽ ἔχοντά μ᾽ ἡ φύσις βιάζεται.

Auf diese Rede folgte, wie Wilamowitz gesehen hat, als abschließende Bemerkung des Chores fr. 841:

αἰαῖ, τόδ᾽ ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακόν,
ὅταν τις εἰδῆι τἀγαθόν, χρῆται δὲ μή.

Der ἀγὼν λόγων, der nicht gefehlt haben wird, spielte sich vermutlich zwischen Laios und dem Chorführer ab.

Den weiteren Gang des Stückes haben wir schon oben im Anschluß an Welcker aus den Mythographen rekonstruiert. Als Personen sind Pelops, Hippodameia und Chrysippos selbstverständlich; den Pädagogen dürfen wir aus den Bildwerken erschließen. Er brachte vermutlich die Kunde von der Entführung des Chrysippos, während ein anderer Bote dessen Selbstmord und die Flucht des Laios berichtete. Möglich ist auch, daß Pelops selbst die Verfolgung übernahm, wie wir es auf der Berliner Vase (Abb. 56) sehen, aber zu spät kam, um den Selbstmord zu verhindern. Jedesfalls wird die Leiche des Chrysippos am Schluß auf die Bühne gebracht worden sein und Pelops an ihr den Fluch über Laios ausgesprochen haben.

Die Fragmente des ersten Stückes, des Οἰνόμαος, enthalten nur Gnomen. Wichtig aber ist, daß in einer von diesen die Frage aufgerollt wird, die mit dem Fluch des Pelops und der Vorgeschichte der Phoinissen eng zusammenhängt, ob Nachkommenschaft als ein Glück zu betrachten sei (fr. 571):

ἀμηχανῶ δ' ἔγωγε κοὐκ ἔχω μαθεῖν,
εἴτ' οὖν ἄμεινόν ἐστι γίγνεσθαι τέκνα
θνητοῖσιν εἴτ' ἄπαιδα καρποῦσθαι βίον.
ὁρῶ γὰρ οἷς μὲν οὐκ ἔφυσαν, ἀθλίους·
ὅσοισι δ' εἰσίν, οὐδὲν εὐτυχεστέρους.
καὶ γὰρ κακοὶ γεγῶτες ἐχθίστη νόσος,
κἂν αὖ γένωνται σώφρονες, κακὸν μέγα,
λυποῦσι τὸν φύσαντα μὴ πάθωσί τι.

Daß der Inhalt sich mit dem gleichnamigen Stück des Sophokles deckte, daß Pelops' Verbrechen an Oinomaos und Hippodameias verräterische Liebe, die den Vater dem Geliebten opfert, der Inhalt gewesen sein muß, darf man ohne weiteres postulieren; aber über den Gang der Handlung erfahren wir nichts. Die Mythographen geben das Sophokleische Stück wieder, das auch die etruskischen Urnen und die römischen Sarkophage illustrieren. Höchstens könnte die eine oder andere Variante Euripideisch sein; aber welche, läßt sich nicht sagen.

War im Χρύσιππος Euripides als kühner Erfinder aufgetreten, so bewegt er sich in den Φοίνισσαι in bekanntem Gleise. Die thebanische Trilogie des Aischylos, der erste Oidipus und die Antigone des Sophokles, daneben aber in ganz hervorragender

Weise die Thebais sind für die Mythopöie maßgebend. Seinen eigenen Oidipus verwertet er vielleicht für einen Nebenpunkt im Prolog (siehe oben S. 321), seine Antigone ignoriert er. Freilich können wir nicht wissen, ob er diese nicht erst später gedichtet hat. Die Handlung aber entspricht dem dritten Stück der Aischyleischen Trilogie: ἡ μυθοποιία κεῖται παρ' Αἰσχύλωι ἐν Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβαις πλὴν τῆς Ἰοκάστης heißt es in der Hypothesis des Aristophanes von Byzanz. Man sieht, er hebt nur das augenfälligste hervor, wie wir das auch bei seiner Hypothesis der Sophokleischen Antigone konstatiert haben (S. 392 ff.). Denn streng genommen hätte er auch auf den Oidipus, Teiresias, Kreon, Menoikeus und Haimon hinweisen müssen, die alle bei Aischylos nicht vorkommen. Daß Iokaste den Wechselmord des Eteokles und Polyneikes noch erlebt, hat er wahrscheinlich aus der Thebais entnommen (s. S. 180 f. 225); vermutlich stammt auch der Selbstmord an der Leiche ihrer Söhne aus diesem Epos. Aber daß auch Oidipus selbst den Zug der Sieben überlebt, ist sicherlich sein eigener Einfall; denn dies wird durch die Ökonomie des Dramas bedingt. In Wahrheit entspricht ja, wenn nicht die Handlung, so doch der Stoff der Φοίνισσαι der gesamten Aischyleischen Trilogie Λάϊος, Οἰδίπους, Ἑπτά. Den Laios hatte Euripides dem Publikum im Χρύσιππος als jungen Mann und feurigen Liebhaber gezeigt. In den Phoinissen zeigt er, mit Überspringen einer Generation, gleich seine Enkel. Aber der Anblick des Oidipus, des Repräsentanten der zweiten Generation, konnte er dem Publikum nicht vorenthalten. Er ermöglicht das, indem er die Version der Thebais und des Aischylos mit der Lokalsage von Kolonos Hippios kombiniert. Wie in der Thebais und bei Aischylos wird Oidipus von seinen Söhnen gefangengehalten; aber euripideisch ist das Motiv, daß das ἄγος vor den Menschen verhüllt werden soll (s. S. 173 f.). Von den Flüchen wird nur der erste θηκτῶι σιδήρωι δῶμα διαλαχεῖν τόδε (V. 68) beibehalten (siehe oben S. 170). Der zweite, daß sie sich gegenseitig töten sollen, wird eliminiert, da der Wechselmord ausschließlich durch den Charakter der beiden Brüder motiviert werden soll. So überlebt Oidipus den Untergang seines Geschlechts. Da aber der Dichter sein weiteres Schicksal nicht in suspenso lassen durfte, wie es Sophokles im ersten Oidipus getan hatte, so kam ihm die Lokalsage von Kolonos sehr gelegen, zumal sie ihm vermutlich auch den delphischen Orakelspruch (S. 37 f.) an die Hand gab, nur daß er diesen nicht den

Athenern, sondern Oidipus selber erteilt werden läßt, ohne zu fragen, wann und wie der König in Delphi diesen Bescheid bekommen konnte. Auch das Publikum wird so anständig gewesen sein, nicht danach zu fragen. Alle diese Dinge sind im ersten und dritten Kapitel dieses Buches ausführlich erörtert worden, und es genügt daher, noch einmal kurz an sie zu erinnern. Auch die Antigone kann er auf diese Weise geschickt entfernen, indem er sie ihrem Vater als Begleiterin ins Elend mitgibt, ein, wie gleichfalls schon gesagt[29]), von Euripides frei erfundenes Motiv, das aber zugleich eine Umbildung des Iokastemotivs seines Οἰδίπους ist. Was die Mutter geplant, aber nicht ausgeführt hat (S. 312), vollbringt die Tochter. Der Konflikt zwischen Staat und Geschlecht, der für die Aischyleische Trilogie und die Sophokleische Antigone den Grundton abgibt, ist von Euripides eliminiert. Nur um die Erzeugung und den Untergang des Geschlechts handelt es sich, was besonders dadurch zum Ausdruck kommt, daß Apollon dem Fluch des Pelops noch den Satz hinzufügt, V. 20: καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος (siehe oben S. 66 f.). Wenn daher Eteokles in offenbarer Anlehnung an die Ἑπτά ausruft V. 624: ἐρρέτω πρόπας δόμος, so sind diese Worte nicht wie das ἴτω κατ' οὖρον . . . Φοίβωι στυγηθὲν πᾶς ὁ Λαΐου δόμος bei Aischylos V. 690 f. von Liebe zum Vaterland, sondern von dem tötlichen Haß gegen seinen Bruder und unbezwingbarer Herrschsucht eingegeben. Denn im Sinne des Eteokles bedeuten sie nicht: »das Haus soll untergehen, damit der Staat gerettet werde«, sondern »wenn ich nicht König bleiben darf, so soll es auch mein Bruder nicht werden«[30]).

Aber ganz bei Seite geschoben hat Euripides jenen Konflikt doch nicht; er hat ihn von den Labdakiden auf ein anderes Geschlecht übertragen, das der Sparten. Das ist die Bedeutung der Menoikeus-Episode 834—1017. Schon vor vielen Jahren hat es Wilamowitz ausgesprochen[31]), daß die Selbstopferung des Menoikeus von Euripides nach berühmten Mustern frei erfunden ist. Wenn er hier und da auf Widerspruch gestoßen ist, wenn man vielfach fortfährt, den Opfertod des Menoikeus für eine alte thebanische Volkssage zu halten, so kann ich mir nur das daraus erklären, daß sich noch keiner rechte Mühe gegeben zu haben scheint, über die dramatische Ökonomie der Phoinissen ernsthaft nachzudenken, die allein den Schlüssel für diese Erfindung gibt. Und doch liegt, was der Tragiker bezweckt, klar zutage. Den Kreon, der in der Sophokleischen Antigone so schroff und stolz das Staats-

prinzip vertritt, um dann freilich am Schluß kläglich zusammenzubrechen, wollte er einführen, wie er noch als Untertan, aber doch schon mit der Vertretung des Staatsoberhauptes betraut und für dessen Todesfall zum Nachfolger designiert (V. 757 ff.), das Opfer seines Sohnes, das die Götter von ihm zur Rettung des Vaterlandes verlangen und das so viele Heroen freudig gebracht haben, aus Liebe zu diesem Sohn und zu seinem Geschlecht verweigert, worin denn in gewisser Beziehung auch eine Kritik des Sophokleischen Stückes liegt. Er hätte nun hierfür den Sophokleischen Haimon verwenden können; aber er wollte auch dessen Verlöbnis mit Antigone und diese selbst in sein Stück einflechten; und es würde in die Fragestellung eine störende Komplikation hineingekommen sein, wäre der zum Opfer verlangte Jüngling zugleich Antigones Bräutigam gewesen. Denn dann hätte Antigone selbst zu dem Problem Stellung nehmen müssen. Schlecht genug wird denn auch motiviert, warum von Haimon abgesehen werden muß, V. 944 ff.:

Αἵμονος μὲν οὖν γάμοι
σφαγὰς ἀπείργουσ', οὐ γάρ ἐστιν ἠίθεος·
κεἰ μὴ γὰρ εὐνῆς ἥψατ', ἀλλ' ἔχει λέχος,

eine Definition der geschlechtlichen Unschuld, die eines komischen Beigeschmacks nicht entbehrt und die hoffentlich Niemand für allgemein griechische Vorstellung halten wird[32]. Man hat denn auch den letzten Vers athetieren wollen, aber wir sehen jetzt, wie notwendig er für den Dichter war. Andererseits hätte Euripides auch zu dem Megareus der Thebais und des Aischylos greifen können, der gleichfalls den Tod für das Vaterland stirbt, allerdings auf dem Schlachtfeld (S. 247. 355), und wie wir S. 356 ff. gesehen haben, hat es im Altertum Leute gegeben, die glaubten, Euripides habe das wirklich getan, indem sie den Menoikeus der Phoinissen mit jenem Megareus identifizierten. Der Dichter hat aber vorgezogen, eine neue Figur zu erfinden, indem er dem Κρέων Μενοικέως einen dritten Sohn gab[33], der nach weitverbreiteter griechischer Sitte den Namen seines Großvaters trägt: Μενοικέα σοῦ πατρὸς αὐτεπώνυμον, sagt Eteokles V. 769 zu Kreon. Dadurch verschiebt sich aber der Konflikt noch mehr: es handelt sich nicht mehr um die Frage: Staat oder Geschlecht; denn wenn Kreon den Menoikeus opfert, stirbt sein Geschlecht nicht aus. Vielmehr ist die Frage die, ob zur Rettung des Vaterlandes einer aus dem Geschlecht das Leben lassen soll: das Vaterland

oder mein Kind? Indem Kreon dies verweigert, erscheint er dem strammen Patrioten noch verächtlicher, ja als Vaterlandsverräter so gut wie Polyneikes, dem er am Schluß des Stückes die Bestattung in heimischer Erde verweigert. Das wird nur einigermaßen dadurch gemildert, daß er einen Augenblick daran denkt, sich selbst zu opfern, V. 968 f.: αὐτὸς δ' — ἐν ὡραίωι γὰρ ἕσταμεν βίου — θνήισκειν ἕτοιμος πατρίδος ἐκλυτήριον, was daran erinnert, wie — freilich ungleich großartiger — Hekabe in dem gleichnamigen Stück sich statt Polyxena zum Opfer erbietet, V. 386 ff. Aber während dort Odysseus die Ablehnung dieses Opfers begründet, läßt Kreon seinen Vorsatz ohne Begründung sofort wieder fallen, obgleich doch die Motivierung, daß er in noch ganz anderem Sinne wie Haimon kein ἤιθεος ist, nahe genug lag. Aber menschlich wird er dadurch liebenswürdiger. Schwerlich sind die Worte, wie der Scholiast glaubt, ironisch gemeint. Dem Menoikeus aber hat der Dichter die Charakterzüge des aischyleischen Eteokles verliehen. Freiwillig gibt er sein Leben hin und hintergeht, um es zu können, mit frommer Lüge seinen Vater.

Wir wollen den Kontrast durch ein paar Zitate erläutern: χαιρέτω πόλις sagt Kreon V. 919, und ausführlich legt er V. 963 ff. seinen Standpunkt dar:

ἐγὼ γὰρ οὔποτ' εἰς τόδ' εἶμι ξυμφορᾶς
ὥστε σφαγέντα παῖδα προσθεῖναι πόλει[34]).
πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισι φιλότεκνος βίος,
οὐδ' ἂν τὸν αὑτοῦ παῖδά τις δοίη κτανεῖν.
μή μ' εὐλογείτω τἀμά τις κτείνων τέκνα.

Er verzichtet also in seiner heißen Vaterliebe auf den Ruhm eines Leos, Erechtheus, Aristodemos und so mancher anderer Heroen. Dagegen Menoikeus zuerst, von seinem Vater sprechend, V. 993 ff.:

ὅς μ' ἐκκομίζει, πόλιν ἀποστερῶν τύχης,
καὶ δειλίαι δίδωσι. καὶ ξυγγνωστὰ μὲν
γέροντι, τουμὸν δ' οὐχὶ ξυγγνώμην ἔχει,
προδότην γενέσθαι πατρίδος ἥ μ' ἐγείνατο.
ὡς οὖν ἂν εἰδῆτ', εἶμι καὶ σώισω πόλιν

und weiter V. 1013 ff.:

στείχω δέ, θανάτου δῶρον οὐκ αἰσχρὸν πόλει
δώσων, νόσου δὲ τήνδ' ἀπαλλάξω χθόνα.
εἰ γὰρ λαβὼν ἕκαστος ὅ τι δύναιτό τις

χρηστὸν διέλθοι τοῦτο κἀς κοινὸν φέροι
πατρίδι, κακῶν ἂν αἱ πόλεις ἐλασσόνων
πειρώμεναι τὸ λοιπὸν εὐτυχοῖεν ἄν.

Das sind zwar nicht mehr die gewaltigen Töne, wie sie Praxithea im Ἐρεχθεύς angeschlagen hatte, indessen nach der sicilischen Katastrophe und den schweren Verfassungskämpfen der letzten Jahre werden diese Worte des mutigen Knaben doch den Athenern noch mächtig genug in den Ohren geklungen haben.

Damit nun aber nicht durch eine dritte Figur der Kontrast des zärtlichen Vaters und des patriotischen Jungen getrübt werde, mußte die Gattin des Kreon, der Sophokles den Dutzendnamen Eurydike gegeben hatte (S. 349), eliminiert werden. Darum wird fingiert, daß Eurydike gleich nach der Geburt des Menoikeus gestorben sei, also wohl im Wochenbett, und daß Iokaste dem Menoikeus die Brust gereicht habe. Um das zu können, muß auch sie zu derselben Zeit wie ihre Schwägerin geboren haben, offenbar die Antigone, die also dem Menoikeus gleichaltrig gedacht wird. Diese Verhältnisse dem Zuschauer klar zu machen ist der Nebenzweck der Worte des Menoikeus, V. 985 ff.:

εὖ λέγεις, πάτερ.
χώρει νυν· ὡς σὴν πρὸς κασιγνήτην μολών,
ἧς πρῶτα μαστὸν εἵλκυσ', Ἰοκάστην λέγω,
μητρὸς στερηθεὶς ὀρφανός τ' ἀποζυγεὶς
προσηγορήσας εἶμι καὶ σώισω βίον.
ἀλλ' εἶα, χώρει, μὴ τὸ σὸν κωλυέτω[35]).

Ihr Hauptzweck ist, den Kreon durch die Vorspiegelung, erst von seiner Pflegemutter Abschied zu nehmen, und durch die Hast, womit er ihn treibt, schnell das Reisegeld zu holen — V. 985 ΚΡ ἐγὼ πορεύσω χρυσόν — sicher zu machen.

Dieser Konflikt zwischen Patriotismus und Kindesliebe entsteht aber durch die weitere Erfindung, daß Ares und die Erdgöttin für sich das Opfer eines Sparten verlangen. Sonst ist der Staat verloren; denn der Frevel des Labdakidengeschlechts hat das Land in Mitleidenschaft gezogen, V. 867 ff.:

νοσεῖ γὰρ ἥδε γῆ πάλαι, Κρέων,
ἐξ οὗ 'τεκνώθη[36]) Λάϊος βίαι θεῶν
πόσιν τ' ἔφυσε μητρὶ μέλεον Οἰδίπουν.

Man beachte den Gegensatz zu Sophokles. Bei diesem liegt der Grund für das Leiden des Landes, dort eine Pest, in dem Vatermord

des Oidipus, bei Euripides in dem Ungehorsam des Laios gegen die Götter, was einerseits zu Aischylos stimmt[37]), andererseits dem Grundgedanken zur Euripideischen Trilogie entspricht. Nun aber, so heißt es, ist dies schon durch drei Geschlechter sich hinschleichende Leiden des Landes durch den Bruderzwist des Eteokles und Polyneikes akut geworden. Denn besser wäre es gewesen, wenn beide Brüder auf den Thron verzichtet und die Stadt verlassen hätten, V. 886 ff. Viele Söhne des Landes werden dem Krieg zum Opfer fallen, V. 881 ff.:

πολλοὶ δὲ νεκροὶ περὶ νεκροῖς πεπτωκότες
Ἀργεῖα καὶ Καδμεῖα μείξαντες βέλη
πικροὺς γόους δώσουσι Θηβαίαι χθονί.

Aber sogar der Stadt selbst droht der Untergang, V. 884 f.:

σύ τ' ὦ τάλαινα συγκατασκάπτηι πόλι,
εἰ μὴ λόγοισι τοῖς ἐμοῖς τις πείσεται.

In dieser äußersten Gefahr ist nichts dem Staat so nötig, wie die Hilfe des Ares, den der Chor kurz vorher V. 784 ff. angerufen hatte. Dieser aber zürnt noch immer, und mit ihm grollt die Erdgöttin, weil vor langer langer Zeit der Ahnherr des Geschlechts den Drachen erschlagen hat, der ein Sohn der Erdgöttin und von Ares zum Wächter der Quelle bestellt war[38]). So schafft sich der Dichter die willkommene Gelegenheit, vor dem geistigen Auge des Zuschauers die Urgeschichte Thebens und den Gründer sowohl der Stadt als des Geschlechts auftauchen zu lassen, auf den schon das vorhergehende Stasimon die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Besänftigt kann der Groll der beiden Gottheiten nur werden, wenn ein Glied des aus der Drachensaat geborenen Geschlechts der Erde sein Blut als Trankopfer darbringen wird. Dann wird Ares der Bundesgenosse der Thebaner werden und auch die Erdgöttin ihnen gnädig sein, V. 931 ff.:

δεῖ τόνδε θαλάμαις, οὗ δρακὼν ὁ γηγενὴς
ἐγένετο Δίρκης ναμάτων ἐπίσκοπος,
σφαγέντα φόνιον αἷμα Γῆι δοῦναι χοὰς
Κάδμου παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων,
ὃς γηγενεῖ δράκοντι τιμωρεῖ φόνον.
καὶ ταῦτα δρῶντες σύμμαχον κτήσεσθ' Ἄρη.
χθὼν δ' ἀντὶ καρποῦ καρπὸν ἀντί θ' αἵματος
αἷμ' ἢν λάβηι βρότειον, ἕξετ' εὐμενῆ

Γῆν, ἥ ποθ' ἡμῖν χρυσοπήληκα στάχυν
σπαρτῶν ἀνῆκεν· ἐκ γένους δὲ δεῖ θανεῖν
τοῦδ', ὃς δράκοντος γένυος ἐκπέφυκε παῖς.

Also die Erdmutter grollt zwar wegen des Todes ihres Drachensohnes, aber sie ist es auch gewesen, die die goldbehelmte Frucht der gesäten Drachenzähne geboren hat; die Sparten sind ebensogut ihre Kinder wie der Drache, und zum Dank für diese Frucht, die dazu berufen ist, über Theben zu herrschen (V. 1008), verlangt sie aus diesem Herrschergeschlecht eine Menschenfrucht, den Menoikeus, und zur Sühne für das Drachenblut Menschenblut[39]; das bedeuten die Worte ἀντὶ καρποῦ καρπὸν ἀντί θ' αἵματος αἷμα .... βρότειον, in denen βρότειον natürlich ἀπὸ κοινοῦ steht. Allerdings muß man zugeben, daß durch diese doppelte Auffassung sowohl als Dank- wie als Sühneopfer die Vorstellung etwas schillerndes bekommt. Auch bezüglich der Rolle des Ares. Zwar wenn später Menoikeus von ihm sagt, V. 1007 f., daß er

τοὺς ὑπερτείλαντας ἐκ γαίας ποτὲ
Σπαρτοὺς ἄνακτας τῆςδε γῆς ἱδρύσατο,

so läßt sich das mit dem Groll des Gottes über die Tötung des Drachen sehr wohl in Einklang bringen. Er bestimmt das aus den Zähnen seines Dieners, des Drachens, entsprossene Geschlecht zu Herren des Landes[40]. Aber dann begreift man wieder nicht, warum er sich gerade aus diesem Geschlecht das Sühneopfer für den Drachen fordert. Indessen diese kleine Disharmonie berechtigt den uns bereits sattsam bekannten Aporetiker der Phoinissen-Scholien doch noch nicht zu der ungeheuerlichen Behauptung, Ares und Gaia hätten die Sparten bestrafen wollen, daß sie, statt an Kadmos für den Drachen Rache zu nehmen, sich vielmehr auf dessen Seite geschlagen und sich sogar mit ihm verschwägert hätten[41].

Als Verkünder des Schicksalspruches war Teiresias gegeben, der ja auch in den Ἑπτά V. 24 ff. von Eteokles konsultiert wird. So gewinnt der Dichter die Möglichkeit, eine Szene zwischen Teiresias und Kreon anzubringen, die natürlich den beiden Sophokleischen Teiresiasszenen, der zwischen denselben Personen in der Antigone und der zwischen Oidipus und Teiresias im ersten Oidipus, nachgebildet ist, am meisten aber der letzteren. Das Mißtrauen gegen den Seher hat Eteokles mit dem Sophokleischen Oidipus, bei dem es sich indessen erst im Verlauf des

Gesprächs entwickelt, gemein, und darum vermutet er, daß ihm Teiresias grolle, V. 772 f.:

ἐγὼ δὲ τέχνην μαντικὴν ἐμεμψάμην
ἤδη πρὸς αὐτόν, ὥστε μοι μομφὰς ἔχειν.

Und in der Tat bestätigt das der Seher im Gespräch mit Kreon, V. 865 f.:

Ἐτεοκλέους μὲν οὕνεκ' ἂν κλῄσας στόμα
χρησμοὺς ἐπέσχον.

Von dem Grund des Grolls, dem Ungehorsam gegenüber den Warnungen des Sehers haben wir schon oben in anderem Zusammenhange gehandelt (S. 275): Teiresias hatte die Gefangenhaltung des Oidipus scharf verurteilt, V. 878 f.:

ἁγὼ τί οὐ δρῶν, ποῖα δ' οὐ λέγων ἔπη
ἐς ἔχθος ἦλθον παισὶ τοῖσιν Οἰδίπου.

Da aber Eteokles, wie in den Ἑπτά, dennoch den Seher befragt haben will, allerdings weitergehend nicht nur nach den strategischen Absichten der Feinde, sondern nach einem Schicksalsspruch, V. 766 f.:

εἴ τι θέσφατον
οἰωνόμαντις Τειρεσίας ἔχει φράσαι,

oder, wie es Kreon ausdrückt, nach einem Mittel zur Rettung der Stadt, V. 864:

τί δρῶντες ἂν μάλιστα σώσαιμεν πόλιν,

so schiebt er seinen mütterlichen Oheim vor und hat seinen Vetter Menoikeus nach Teiresias ausgeschickt. Auch für die Ökonomie des Dramas ist das sehr geschickt. Menoikeus ist nun von vornherein bei der Teiresiasszene zugegen und hört den Schicksalsspruch mit eigenen Ohren, da sein Vater der Aufforderung, ihn zu entfernen, nicht nachkommt. Die sechs Verse, in denen sich dies abspielt, sind gerade wegen ihrer Schlichtheit, die sich kaum über den Konversationston erhebt, von ergreifender Schönheit, V. 905 ff.:

ΤΕ. ποῦ 'στιν Μενοικεύς, ὅς με δεῦρ' ἐπήγαγεν;
ΚΡ. ὅδ' οὐ μακρὰν ἄπεστι, πλησίον δὲ σοῦ.
ΤΕ. ἀπελθέτω νῦν θεσφάτων ἐμῶν ἑκάς.
ΚΡ. ἐμὸς πεφυκὼς παῖς ἃ δεῖ σιγήσεται.
ΤΕ. βούληι παρόντος δῆτά σοι τούτου φράσω;
ΚΡ. κλύων γὰρ ἂν τέρποιτο τῆς σωτηρίας.

So ahnungslos äußert sich die stolze Freude an dem wohlerzogenen und patriotischen Jungen kurz vor dem Zusammenbruch. Denn im Gegensatz zum Sophokleischen Oidipus und dem Euripideischen Eteokles glaubt Kreon an die Sprüche des Teiresias, während sein Urbild in der Sophokleischen Antigone zwischen Glauben und Argwohn hin und her schwankt (siehe S. 348). Aber in seiner Vaterliebe geht er so weit, den Seher fußfällig zu bitten, daß er den Spruch geheim halte, möge auch der Staat darüber zugrunde gehen, V. 923 ff.:

ΚΡ. ὦ πρός σε γονάτων καὶ γερασμίου τριχός —
ΤΕ. τί προσπίτνεις με; δυσφύλακτ᾽ αἰτῆι κακά.
ΚΡ. σίγα· πόλει δὲ τούσδε μὴ λέξηις λόγους.

Aber der Seher weist den ihm zugemuteten Landesverrat energisch zurück, V. 926:

ἀδικεῖν κελεύεις μ᾽, οὐ σιωπήσαιμεν ἄν,

stellt Kreon vor die Alternative, V. 951 f.:

τοῖνδ᾽ ἑλοῦ δυοῖν πότμοιν
τὸν ἕτερον· ἢ γὰρ παῖδα σῶισον ἢ πόλιν

und geht mit der bitteren Reflexion ab, V. 954 ff.:

ὅστις δ᾽ ἐμπύρωι χρῆται τέχνηι,
μάταιος· ἢν μὲν ἐχθρὰ σημήνας τύχηι,
πικρὸς καθέστηχ᾽ οἷς ἂν οἰωνοσκοπῆι·
ψευδῆ δ᾽ ὑπ᾽ οἴκτου τοῖσι χρωμένοις λέγων
ἀδικεῖ τὰ τῶν θεῶν. Φοῖβον ἀνθρώποις μόνον
χρῆν θεσπιωιδεῖν, ὃς δέδοικεν οὐδένα [42]).

Man sieht, die Szene ist weit mehr als eine Episode, die man beliebig streichen könnte. Sie ist der Versuch des Euripides, sich mit dem Grundgedanken der aischyleischen Trilogie abzufinden, den er aus dem Zentrum in die Peripherie verlegt.

In einem anderen Punkte scheint Euripides an den Οἰδίπους des Aischylos anzuknüpfen, wenn wir anders oben (S. 276 f.) richtig vermutet haben, daß am Schlusse dieses Stückes bereits der Bruderzwist zum Ausbruch gekommen ist. Auch Euripides führt uns die streitenden Brüder auf der Bühne vor Augen; das war geboten, da der Zuschauer nach den einfachsten dramatischen Gesetzen doch auch den Polyneikes leibhaft vor sich sehen mußte. Dabei kommt dem Dichter zu statten, daß er nach der Grundidee der Trilogie und nach epischem Vorbild Iokaste auch den Bruder-

krieg noch erleben ließ. So ergab sich ihm ganz von selbst das schöne Motiv, daß Iokaste den Polyneikes in die Stadt ladet, um einen letzten Versuch zu machen, die Brüder zu versöhnen, und nun können die beiden erst in einem ἀγὼν λόγων, dann in der Stichomythie den Gegensatz ihrer Charaktere selbst entwickeln. Hier der von rasender Herrschsucht beinahe pathologisch gestachelte Eteokles, dem die Τυραννίς die höchste aller Gottheiten ist, V. 502 ff.:

ἐγὼ γὰρ οὐδέν, μῆτερ, ἀποκρύψας ἐρῶ·
ἄστρων ἂν ἔλθοιμ' ἡλίου πρὸς ἀντολὰς
καὶ γῆς ἔνερθεν, δυνατὸς ὢν δρᾶσαι τάδε,
τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα

und V. 521 ff.:

πρὸς ταῦτ' ἴτω μὲν πῦρ, ἴτω δὲ φάσγανα,
ζεύγνυσθε δ' ἵππους, πεδία πίμπλαθ' ἁρμάτων,
ὡς οὐ παρήσω τῶιδ' ἐμὴν τυραννίδα.
εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν, τἄλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών.

Kein Zweifel, daß er seiner Mutter, die der κακίστη δαιμόνων, der Φιλοτιμία, gegenüber die Ἰσότης preist, ihre rhetorische Frage, V. 560 f.:

πότερα τυραννεῖν ἢ πόλιν σῶισαι θέλεις,
ἐρεῖς τυραννεῖν;

mit Ja beantworten würde. Denn der Staat gilt ihm nur dann etwas, wenn er ihn beherrschen kann (vgl. oben S. 416). Und sein Haß gegen den Bruder, der ihm die Herrschaft streitig machen will, geht so weit, daß er vor seinem letzten Gang dem Staat und Kreon den Auftrag gibt, die Bestattung des Polyneikes in thebanischer Erde bei Todesstrafe zu verbieten, V. 774 ff.:

πόλει δὲ καὶ σοὶ ταῦτ' ἐπισκήπτω, Κρέον·
ἤνπερ κρατήσηι τἀμά, Πολυνείκους νέκυν
μήποτε ταφῆναι τῆιδε Θηβαίαι χθονί,
θνήισκειν δὲ τὸν θάψαντα, κἂν φίλων τις ἦι.

So wird das von Sophokles in der Ἀντιγόνη geschaffene Motiv von Kreon auf Eteokles als den intellektuellen Urheber übertragen, denselben Eteokles, von dem Antigone bei Sophokles überzeugt ist, daß er Kreons rigoroses Verbot nicht billigen würde, V. 515 (vgl. oben S. 337), dessen Sohn aber freilich bei Ion und

wenn wir oben (S. 362 ff.) richtig vermutet haben, in der Lokalsage von Plataiai die Rache an Antigone und Ismene vollzieht; aber das Edikt wird insofern gemildert, als nur die Bestattung in heimischer Erde, nicht die Bestattung überhaupt, verboten wird. Der Leiche des Polyneikes wird dasselbe Los zugedacht, das die Athener im vorhergehenden Jahre den Gebeinen des Phrynichos bereitet hatten (siehe oben S. 377), und vermutlich hat die Erinnerung an dies Ereignis den Dichter zu der Änderung bewogen.

Andererseits hat es Euripides zum erstenmal gewagt, den Polyneikes, trotz seines Namens, als den Unschuldigen, Unterdrückten, Vergewaltigten hinzustellen. Freiwillig ist er nach der mit Eteokles getroffenen Vereinbarung auf ein Jahr in die Verbannung gegangen, aber Eteokles hat den Vertrag gebrochen (vgl. oben S. 271 ff.), was auch Iokaste V. 319 bitter als ὁμαίμου λώβα bezeichnet; vgl. V. 75 f. Und ebenso urteilt der greise Sklave, V. 154: σὺν δίκηι δ᾽ ἥκουσι γῆν, sowie der Chor 258 ff.:

οὐ γὰρ ἄδικον
εἰς ἀγῶνα τόνδ᾽ ἔνοπλος ὁρμᾶι
ὃς μετέρχεται δόμους.

Dieselbe Rechtslage wird allerdings schon in den Hiketiden vorausgesetzt (V. 152 f.), aber dort bietet Eteokles nachträglich Vergleich an. Und so hat der Dichter auch sonst den Polyneikes als den weicheren gezeichnet. Er, der mit Heeresmacht gegen seine Vaterstadt herangezogen ist, um sich sein Recht zu erkämpfen, liebt doch sein Heimatland, V. 358 ff.:

ἀλλ᾽ ἀναγκαίως ἔχει
πατρίδος ἐρᾶν ἅπαντας· ὃς δ᾽ ἄλλως λέγει,
λόγοισι χαίρει, τὸν δὲ νοῦν ἐκεῖσ᾽ ἔχει.

Der Anblick seines Vaterhauses und der ihm von frühester Jugend an vertrauten Stätten entlockt ihm Tränen, V. 366 ff.:

πολύδακρυς δ᾽ ἀφικόμην,
χρόνιος ἰδὼν μέλαθρα καὶ βωμοὺς θεῶν
γυμνάσιά θ᾽ οἷσιν ἐνετράφην Δίρκης θ᾽ ὕδωρ·
ὧν οὐ δικαίως ἀπελαθεὶς ξένην πόλιν
ναίω, δι᾽ ὄσσων αἷμ᾽ ἔχων δακρυρρόων[43]).

Und die Vaterlandslosigkeit bezeichnet er als der Übel höchstes, indem er auf Iokastes Frage, V. 387 f.:

καὶ δή σ᾽ ἐρωτῶ πρῶτον ὧν χρήιζω τυχεῖν,
τί τὸ στέρεσθαι πατρίδος; ἦ κακὸν μέγα;

erwidert, V. 389:

μέγιστον· ἔργωι δ' ἐστὶ μεῖζον ἢ λόγωι,

das Vaterland aber ist ein unaussprechlich teueres Gut, V. 406 f.:

ΙΟ. ἡ πατρίς, ὡς ἔοικε, φίλτατον βροτοῖς.
ΠΟΛ. οὐδ' ὀνομάσαι δύναι' ἂν ὡς ἐστὶν φίλον[44]).

Und wie sein Vaterland, liebt er auch seine Familie. Er erschrickt, als er das weiße geschorene Haupt und das Trauergewand der Mutter erblickt, V. 371 ff.:

ἀλλ' ἐκ γὰρ ἄλγους ἄλγος αὖ σε δέρκομαι
κάρα ξυρῆκες καὶ πέπλους μελαγχίμους[45])
ἔχουσαν· οἴμοι τῶν ἐμῶν ἐγὼ κακῶν.
ὡς δεινὸν ἔχθρα, μῆτερ, οἰκείων φίλων
καὶ δυσλύτους ἔχουσα τὰς διαλλαγάς[46]).

Und seine erste Frage gilt dem eingesperrten Vater und den Schwestern, V. 376 ff.:

τί γὰρ πατήρ μοι πρέσβυς ἐν δόμοισι δρᾶι
σκότον δεδορκώς; τί δὲ κασίγνηται δύο;
ἦ που στένουσι τλήμονες φυγὰς ἐμάς;

Und als der Versöhnungsversuch der Mutter gescheitert ist, als ihn Eteokles mit dem Tode bedroht und aus der Stadt herausweist, ist seine letzte Bitte, Vater und Schwestern noch einmal sehen zu dürfen; aber auch dies wird ihm vom Bruder versagt, V. 615 ff.:

ΠΟΛ. ἔξιμεν· πατέρα δέ μοι δὸς εἰσιδεῖν. ΕΤ. οὐκ ἂν τύχοις.
ΠΟΛ. ἀλλὰ παρθένους ἀδελφάς. ΕΤ. οὐδὲ τάσδ' ὄψει ποτέ.
ΠΟΛ. ὦ κασίγνηται.

Und im Sterben gilt sein letzter Gruß nicht blos der Mutter und der Schwester; er verzeiht selbst dem Bruder, der ihn getötet hat, V. 1444 ff.:

ἀπωλόμεσθα, μῆτερ· οἰκτίρω δὲ σὲ
καὶ τήνδ' ἀδελφὴν καὶ κασίγνητον νεκρόν.
φίλος γὰρ ἐχθρὸς ἐγένετ', ἀλλ' ὅμως φίλος[47]).

Die Liebe des Polyneikes wird von Iokaste und Antigone lebhaft erwidert. Mit zitternden Schritten eilt die Mutter ihm entgegen, schließt ihn in die Arme und läßt ihre mütterliche Zärtlichkeit

in der großen Arie, V. 301—353, ausströmen, aus der wenigstens die charakteristischsten Worte hier stehen mögen, V. 312 ff.:

τί φῶ σε; πῶς ἅπαντα καὶ χερσὶ καὶ λόγοισι
πολυέλικτον ἁδονὰν ἐκεῖσε καὶ τὸ δεῦρο
περιχορεύουσα τέρψιν παλαιὰν λάβω
χαρμονᾶν;

Antigones zärtliche Schwesterliebe zu Polyneikes ist, wie bereits oben S. 337 ausgesprochen worden ist, auf dem Boden der Sophokleischen Ἀντιγόνη erwachsen, ohne daß Sophokles selbst an etwas der Art gedacht hat. Rührend ist, als ihr der alte Diener den Polyneikes auf dem Schlachtfeld zeigt, ihre Klage, daß sie ihn nur in unsicheren Umrissen erblicken könne, V. 161 ff.:

ὁρῶ δῆτ' οὐ σαφῶς, ὁρῶ δέ πως
μορφῆς τύπωμα στέρνα τ' ἐξῃκασμένα.

Und dann ihre Sehnsucht, ihn ans Herz zu drücken, V. 163 ff.:

ἀνεμώκεος εἴθε δρόμον νεφέλας ποσὶν ἐξανύσαι-
μι δι' αἰθέρος
πρὸς ἐμὸν ὁμογενέτορα, περὶ δ' ὠλένας
δέραι φιλτάται βάλοιμι χρόνωι
φυγάδα μέλεον.

Und endlich der Stolz auf seine kriegerische Erscheinung, V. 167 f.:

ὡς
ὅπλοισι χρυσέοισιν ἐκπρεπής, γέρον,
ἑῴοις ὅμοια φλεγέθων βολαῖς.

Die Erfindung, daß Polyneikes in die Stadt kommt, bietet dem Dichter noch für die Ökonomie des Dramas einen großen Vorteil. Er kann nun einen Teil der Exposition, die ja eine schier erdrückende Fülle von Begebenheiten umfassen muß, auf Polyneikes abwälzen, ihn seine Schicksale in der Fremde der Iokaste stichomythisch erzählen lassen (V. 408—439), wobei er die dasselbe Thema behandelnde Stichomythie in den Ἱκέτιδες (V. 130 ff.) teilweise mit wörtlichen Anklängen benutzt. Die Aufzählung der Sieben aber und ihre Charakterisierung, die bei Aischylos dem ἄγγελος zufällt und dort einen großen Teil des Stückes füllt, kann er nun dem alten Diener in den Mund legen, den Iokaste ins Argiverlager geschickt hat; denn die Bezeichnung dieser Figur als Παιδαγωγός steht nur im Personenverzeichnis, nirgends im Text des Stückes[48]); vielmehr wird er

von Iokaste V. 83 einfach als ὁ πεμφθεὶς ἄγγελος bezeichnet, er selbst nennt sich δοῦλος V. 94, und Antigone redet ihn ὦ γέρον 135. 168 oder ὦ γεραιέ 171 und, als sie nach Polyneikes fragt, ὦ φίλτατε γέρον 158 an und spricht V. 103 f. von seiner γεραιὰ χείρ.

Die Einkleidung dieses Berichts aber ist höchst originell. Das Vorbild ist bekanntermaßen die Τειχοσκοπία der Ilias[49]. Aber nicht oben auf dem Dache, wie Aischylos den Wächter im Ἀγαμέμνων, läßt Euripides die aufs Schlachtfeld ausschauenden auftreten. Dieser Platz war mittlerweile von den Göttern okkupiert, soweit sie nicht auf der Flugmaschine auftreten, und zum θεολογεῖον gestempelt worden. Vielmehr entlehnt Euripides aus der Komödie die διστεγία, das Zwischengeschoß, das, soviel wir wissen und auch die alten Grammatiker wußten, hier zum ersten und einzigen Male in der Tragödie verwendet wird[50]. Und während in der Ilias der greise Priamos fragt und die jugendliche Helena Bescheid gibt, ist hier die den alten Diener befragende die kaum erwachsene Antigone (vgl. S. 419). Sie fragt halb kindlich neugierig, halb verängstigt. Die Verse 114 ff.:

ἆρα πύλαι κλῄθροις χαλκόδετ' ἔμβολά τε
λαϊνέοισιν Ἀμφίονος ὀργάνοις
τείχεος ἥρμοσται[51]

erinnern an die Weisung, die Eteokles in den Ἑπτά den Mädchen des Chores gibt, V. 216,

πύργον στέγειν εὔχεσθε πολέμιον δόρυ,

wie vorher die Worte des Dieners, V. 106 f.

κινούμενον γὰρ τυγχάνει Πελασγικόν
στράτευμα

dem zweiten Vers der Aischyleischen Parodos 78 μεθεῖται στρατός entsprechen.

Die Schilderung der Helden beschränkt sich auf die äußere Erscheinung, soweit sie Antigone aus der Ferne wahrnehmen kann. Nur bei dreien finden sich Reminiszenzen an Aischylos:

Ἱππομέδοντος σχῆμα καὶ μέγας τύπος

sagt in den Ἑπτά der Bote V. 488,

ἒ ἒ ὡς γαῦρος ὡς φοβερὸς εἰσιδεῖν

ruft Antigone V. 127. Bei Aischylos führt er als Schildzeichen den Typhon, Euripides vergleicht ihn selbst mit dem erdgeborenen Argos, V. 128 ff.:

γίγαντι γηγενέται προσόμοιος,
ἀστερωπῶι 'ν γραφαῖσιν[52]), οὐχὶ πρόσφορος
ἁμερίωι γένναι.

An Parthenopaios wird bei Aischylos V. 537 das γοργὸν ὄμμα hervorgehoben, ebenso sagt Antigone V. 146 f. ὄμμασι γοργὸς εἰσιδεῖν νεανίας; außerdem fallen ihr seine langen Locken auf, V. 146, καταβόστρυχος, während bei Aischylos auf seinen ἴουλος hingewiesen wird, V. 534. Bei der Erwähnung des Kapaneus nimmt die Frage Antigones V. 179

ποῦ δ' ὃς τὰ δεινὰ τῇιδ' ἐφυβρίζει πόλει;

auf 'Επτά V. 426 πύργοις δ' ἀπειλεῖ δείν', ἃ μὴ κραίνοι Τύχη Bezug. Statt der Tyche ruft Antigone V. 183 die Nemesis an.

Auch die Liste ist die Aischyleische, nur daß, wie schon S. 240 und 242 ff. bemerkt ist, nach der Thebais Adrastos mitgezählt und daher Eteoklos ausgeschaltet wird. Neu ist, daß Hippomedon bei Lerna wohnt (V. 126). Seit wann die Ruine neben dem Tempel der Athene Saitis, die Pausanias II 36, 8 erwähnt, mit ihm in Verbindung gebracht wurde, wissen wir nicht. Oder sollte er am Ende zu dieser Athena in ähnlicher Beziehung gestanden haben, wie Erichthonios zur Polias? Die Möglichkeit, daß er schon in der Thebais vorgekommen sei, wenn auch nicht gerade als einer der sieben Heerführer, haben wir schon oben (S. 243) zugegeben.

Die Charakterisierung des Amphiaraos und Tydeus scheint des Euripides eigener Einfall zu sein. Amphiaraos hat ein weißes Gespann und seine σωφροσύνη zeigt sich schon im Gebrauch des Kentrons, V. 177 f.:

ὡς ἀτρεμαῖα κέντρα καὶ σώφρονα
πώλοις μεταφέρων ἰθύνει.

An Tydeus fallen Antigone seine halbbarbarischen Waffen auf, und der alte Diener sagt erläuternd V. 139 f.:

σακεσφόροι γὰρ πάντες Αἰτωλοί, τέκνον,
λόγχαις τ' ἀκοντιστῆρες εὐστοχώτατοι.

Das zweite ist verständlich: die Aitoler kämpfen nicht mit Stoßlanzen, sondern mit Wurfspeeren. Aber über die Bedeutung von σακεσφόροι haben sich schon die alten Interpreten den Kopf zerbrochen. Die einen meinten Schol. Phoin. 139: ἴσως ὅτι ἐξηλλαγμένοι οἱ Αἰτωλοὶ περὶ τὰς ὁπλίσεις καταστίκτους αὐτὰς ἔχοντες καθάπερ καὶ τὴν ὑπόδεσιν ὥστε τὸν δεξιὸν μὲν ὑποδεδέσθαι πόδα,

γυμνὸν δὲ ἔχειν τὸν ἀριστερόν, welch letztere Bemerkung sich auf die bekannte Stelle aus dem Meleager (fr. 530) bezieht:

οἱ δὲ Θεστίου
παῖδες τὸ λαιὸν ἴχνος ἀνάρβυλοι ποδός,
τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ
ἔχοιεν, ὃς δὴ πᾶσιν Αἰτωλοῖς νόμος.

Aber von ornamentierten Waffen steht in dem Phoinissen-Vers kein Wort. Andere wollten gar einen Gegensatz zwischen den beiden Versen konstruieren: οἱ γὰρ Αἰτωλοὶ πάντες καὶ ⟨αὐτοὶ⟩ ὅπλοις ὁπλίζονται ὡς Ἕλληνες, ἀκοντίζουσι δὲ ὡς βάρβαροι. Selbstverständlich ist das ausgeschlossen. Vielleicht wollte Euripides sagen, daß die Aitoler nur Schilde, keine Panzer trugen, wie sich das für Speerwerfer eigentlich gebührt. Aber es schwebt wohl auch eine bestimmte Form der Schilde vor, so daß σάκος hier im Gegensatz zu ἀσπίς gebraucht ist. σακεσφόρος kommt meines Wissens nur noch bei Sophokles im Aias V. 19 vor: Αἴαντι τῶι σακεσφόρωι [53]), und es ist möglich, daß Euripides auf diese Stelle anspielen und dem Tydeus einen Schild geben will, wie ihn Aias in der Ilias trägt, von dem er aber schwerlich eine richtige Vorstellung gehabt haben kann, obgleich er mykenische Dolchklingen noch gekannt zu haben scheint [54]). Zugleich aber schwebt natürlich E 126 σακέσπαλος ἱππότα Τυδεύς vor, und das einfachste wäre freilich, wenn man V. 139 σακεσπάλοι einsetzte. Von Polyneikes ist schon oben gesprochen; von Adrastos wird nur gesagt, daß er neben seinem Schwiegersohn stand, V. 160. Nun hat aber ein späterer Leser oder auch ein Schauspieler in dieser Szene die berühmten Aischyleischen Schildzeichen vermißt und diesem Mangel durch folgende Interpolation abgeholfen, V. 141 ff.:

ΑΝΤ. σὺ δ', ὦ γέρον, πῶς αἰσθάνηι σαφῶς τάδε;
ΘΕΡ. σημεῖ' ἰδὼν τότ' ἀσπίδων ἐγνώρισα
σπονδὰς ὅτ' ἦλθον σῶι κασιγνήτωι φέρων,
ἃ προσδεδορκὼς οἶδα τοὺς ὡπλισμένους.

Die Interpolation ist von Schumacher erkannt, der auch gesehen hat, daß die Verse 95—98 das Vorbild sind.

Aber in Wahrheit fehlen die hier vermißten Schildzeichen nicht, Euripides hat sie sich nur für eine spätere Stelle, nämlich die Schlachtbeschreibung, aufgespart. Die Art, wie er sich hier zu seiner Vorlage stellt, ist zu interessant, als daß wir nicht

einen Augenblick dabei verweilen müßten. Er mythologisiert nämlich die Schildzeichen, die bei Aischylos fast rein symbolisch sind. Polyneikes, um mit diesem zu beginnen, führt bei Aischylos im Schild die Dike, die ihn selbst zur Vaterstadt zurückgeleitet, mit der Umschrift: κατάξω δ' ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν ἕξει πατρώιων δωμάτων τ' ἐπιστροφάς (V. 644—648), bei Euripides heißt es V. 1124 ff.:

Ποτνίαδες δ' ἐπ' ἀσπίδι
ἐπίσημα πῶλοι δρομάδες ἐσκίρτων φόβωι,
εὖ πως στρόφιγξιν ἔνδοθεν κυκλούμεναι
πόρπαχ' ὑπ' αὐτόν, ὥστε μαίνεσθαι δοκεῖν.

Vielleicht denken die Scholien mit Recht an die Rosse des Glaukos von Potniai; aber es kann dem Euripides auch die Schilderung vorgeschwebt haben, die Aischylos von dem Gespann des Eteoklos gibt, V. 461 ff.:

ἵππους δ' ἐν ἀμπυκτῆρσιν ἐμβριμωμένας
δινεῖ, θελούσας πρὸς πύλαις πεπτωκέναι,
φιμοὶ δὲ συρίζουσι βάρβαρον νόμον,
μυκτηροκόμποις πνεύμασιν πληρούμενοι.

Kapaneus führt bei Aischylos auf dem Schild, V. 432 ff.:

γυμνὸν ἄνδρα πυρφόρον,
φλέγει δὲ λαμπὰς διὰ χεροῖν ὡπλισμένη.
χρυσοῖς δὲ φωνεῖ γράμμασιν· ‘πρήσω πόλιν’.

Daraus ist bei Euripides V. 1130 ff. ein Gigant geworden, der eine Stadt vom Erdboden losgerissen hat, die er auf seinen Schultern trägt:

σιδηρονώτοις δ' ἀσπίδος τύποις ἐπῆν
γίγας ἐπ' ὤμοις γηγενὴς ὅλην πόλιν
φέρων μοχλοῖσιν ἐξανασπάσας βάθρων
ὑπόνοιαν ἡμῖν οἷα πείσεται πόλις.

Hierbei schwebt unverkennbar das Bild des himmeltragenden Atlas vor; das Himmelsgewölbe aber war bei Aischylos das Schildzeichen des Tydeus V. 387 f. Und so kann man mit einer gewissen Berechtigung sagen, daß Euripides die Aischyleischen Schildzeichen der beiden Helden für seinen Kapaneus kombiniert hat. Das Motiv des Fackelträgers aber hat er auf Tydeus selbst übertragen V. 1121 f.:

δεξιᾶι δὲ λαμπάδα
Τιτὰν Προμηθεὺς ἔφερεν ὡς πρήσων πόλιν,

während er ihm zum Schildzeichen ein Löwenfell gab. Hippomedon führt bei Euripides, statt des feuerspeienden Typhon, den ihm Aischylos als Schildzeichen gegeben hatte (V. 493 ff.), den Argos Panoptes, mit dem Antigone vorher ihn selbst verglichen hatte (V. 128 ff., s. oben S. 428 f.), Parthenopaios, der bei Aischylos die Sphinx hat, V. 541 ff., das Bild seiner Mutter Atalante, wie sie den kalydonischen Eber erlegt, V. 1107. Für Adrast, der bei Aischylos nicht zu den Sieben zählt, hat Euripides als Schildzeichen die lernaeische Hydra erfunden, V. 1135 ff., die mit ihren hundert Schlangenköpfen die Kadmeer mitten aus der Stadt heraus raubt[55]. Nur das schöne aischyleische Motiv, daß Amphiaraos kein Schildzeichen hat, V. 591 f.:

σῆμα δ᾽ οὐκ ἐπῆν κύκλωι·
οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ᾽ εἶναι θέλει,

hat Euripides natürlich beibehalten, V. 1111 f.:

οὐ σημεῖ᾽ ἔχων
ὑβρισμέν᾽, ἀλλὰ σωφρόνως ἄσημ᾽ ὅπλα.

Was nun die Verteilung der Sieben Helden auf die Sieben Tore angeht, so hat Euripides aus Aischylos nur beibehalten, daß Kapaneus am Elektrischen Tore angreift (Ἑπτ. 423, Φοίν. 1130). Dagegen läßt er Amphiaraos und Tydeus ihre Plätze vertauschen. Dieser greift bei Aischylos am Proitidischen, jener am Homoloischen Tore an (V. 377. 570), bei Euripides ist es gerade umgekehrt (V. 1109. 1119). Am Neitischen Tor greift bei Aischylos (V. 460) Eteoklos an, der in den Phoinissen fehlt; Euripides gibt seinen Platz dem Parthenopaios (V. 1104), der bei Aischylos vor dem Borraeischen Tore steht. Dieses Tor nennt Euripides überhaupt nicht, sondern statt seiner das Krenaeische, bei dem er den Polyneikes angreifen läßt (V. 1123), während nach Aristodemos Parthenopaios an diesem Tor gefallen ist. Hippomedon steht bei Aischylos (V. 487) am Onkaeischen, bei Euripides am Ogygischen Tore (V. 1113), weshalb man in alter und neuer Zeit beide identifiziert hat, ein Irrtum, den Wilamowitz endgültig widerlegt hat[56]. Das letzte Tor ist wieder beiden Dichtern gemeinsam; es sind die Ἕβδομαι πύλαι, eine Bezeichnung, die, wie wiederum Wilamowitz zuerst erkannt hat, als Eigenname gemeint ist. Bei Aischylos V. 631 steht hier Polyneikes, bei Euripides V. 1134 Adrast.

Die thebanischen Gegner der Sieben aufzuzählen, hat Euripides mit Recht unterlassen. Es würde das ohnehin schon stoff-

reiche Stück noch mehr belastet haben, ohne ein dramatisch wirksames Moment hinzuzubringen. Aber das Motiv der Kämpferpaare hat er aus Aischylos beibehalten. Dort ist dies des kriegerischen Eteokles eigener Gedanke V. 283 ff.:

ἐγὼ δέ γ᾽ ἄνδρας[57]) ἓξ ἐμοὶ σὺν ἑβδόμωι
ἀντηρέτας ἐχθροῖσι τὸν μέγαν τρόπον
εἰς ἑπτατειχεῖς ἐξόδους τάξω μολών.

Bei Euripides wird es ihm durch Kreon suggeriert, nachdem er selbst einige phantastische Pläne entwickelt hat, durch die er verrät, daß seine Strategie nicht auf der gleichen Höhe steht wie seine Herrschsucht (V. 712—735), während er sich in der Schlacht selbst als geschickter Taktiker (V. 1093—1098) und im Zweikampf mit seinem Bruder als geübter und starker Kämpfer erweist (V. 1377—1422). Kreon nun gibt den Rat V. 741:

ἕπτ᾽ ἄνδρας αὐτοῖς καὶ σὺ πρὸς πύλαις ἑλοῦ.

Also Eteokles selbst soll nicht, wie bei Aischylos, zu diesen Sieben gehören, er soll, wie bei den Gegnern Adrastos, der Oberfeldherr, jene seine ξυστρατηγοί sein, εἷς δ᾽ ἀνὴρ οὐ πάνθ᾽ ὁρᾶι (V. 745). Und Eteokles nimmt diesen Rat an V. 748 ff.:

ἔσται τάδ᾽· ἐλθὼν ἑπτάπυργον ἐς πόλιν
τάξω λοχαγοὺς πρὸς πύλαισιν, ὡς λέγεις,
ἴσους ἴσοισι πολεμίοισιν ἀντιθείς.
ὄνομα δ᾽ ἑκάστου διατριβὴ πολλὴ λέγειν,
ἐχθρῶν ὑπ᾽ αὐτοῖς τείχεσιν καθημένων.

Mit den letzten beiden Versen bezweckt Euripides zugleich eine Kritik des Aischylos und eine Rechtfertigung seines eigenen Verfahrens. Didymos' Auffassung steht Schol. Phoin. 751: πεφύλακται τὰς ὀνομασίας αὐτῶν εἰπεῖν, ὥς φησι Δίδυμος, διὰ τὸ ὑπὸ Αἰσχύλου εἰρῆσθαι ἐν τοῖς Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας. Er meinte also, Euripides habe sich vor der Wiederholung gescheut. Das mag auch mitgespielt haben, aber der Hauptgrund wird doch der von dem Dichter selbst angegebene gewesen sein.

Dafür beschenkt uns Euripides mit einer Schlachtschilderung, deren Vortrefflichkeit Wilamowitz schon vor zwanzig Jahren so beredt geschildert hat[58]), daß ich hier nicht darauf einzugehen brauche, und mit einer nicht minder vortrefflichen Beschreibung der beiden Brüder, wobei die einleitende Rüstungsszene (V. 1242 bis 1254) den entsprechenden Szenen vor dem Zweikampf des Paris und Menelaos in Γ und des Aias und Hektor in Η nach-

gedichtet ist. Oder könnte hier Benutzung der Thebais vorliegen, wie wir sie wenigstens für den Ausgang des Zweikampfes, die Art, wie Polyneikes und Eteokles sich wechselseitig durchbohren, oben S. 225 nachgewiesen haben?

Wir haben bei dieser Erörterung des Verhältnisses zu Aischylos auch auf die Stellung des Dichters zu Sophokles einige Streiflichter fallen lassen. Doch handelte es sich dabei um relativ geringfügige Punkte. Weit stärker tritt der Einfluß des Οἰδίπους und der Ἀντιγόνη in den Gestalten der Iokaste, des Oidipus und der Antigone zutage, die alle drei als Kontrastfiguren zu den betreffenden Personen der Sophokleischen Stücke gedacht sind und nur aus diesen heraus völlig verstanden werden können.

Iokaste haben wir schon in sehr verschiedenen Gestalten kennen gelernt. Bei Aischylos war sie, wenn wir recht vermutet haben (S. 261 f. 280), das leidenschaftlich liebende Weib. Diesen Grundzug hat ihr Sophokles gelassen, aber ihn mit frivoler Verachtung der Götter kombiniert (S. 298 ff.). Euripides selbst hatte sie in seinem eigenen Oidipus als treue, aufopfernde Gattin, die ihren Mann auch in Elend und Schmach nicht preisgibt, gezeichnet (S. 314 ff.). Jedoch knüpft er in den Phoinissen nicht an diese seine eigene Schöpfung, sondern mehr an die Version des Sophokles an, jedoch darin von seinem Vorgänger abweichend und der Thebais folgend, daß er Iokaste den Zug der Sieben erleben läßt. War sie bisher nur als schöne, vornehme Frau in der Blüte oder Kraft der Jahre aufgetreten, so zeigt sie Euripides dem Publikum als hochbetagte Greisin (V. 302 ff.) und gibt ihr, um den Eindruck des Tiefgebeugten noch zu erhöhen, gestutztes weißes Haar und Trauergewand (V. 322 ff., vgl. oben S. 426). Aber im Gegensatz zur Sophokleischen Iokaste ist ihr Hauptcharakterzug die tiefste Gottergebenheit V. 382:

δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν[59]).

Als sie ihre Söhne gerettet glaubt, gedenkt sie zuerst der Götter V. 1202:

καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς Τύχης ἔχει.

Und — beinah christlich: Uns ist auf Erden nichts zu eigen; Alles ist Gabe der Götter, die wir nur verwalten, und die sie wieder zurücknehmen, wenn sie wollen, V. 555 ff.:

οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί,
τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα·
ὅταν δὲ χρῄζωσ', αὔτ' ἀφαιροῦνται πάλιν.

Nur diese Gottergebenheit erklärt es, daß sie sich nicht, wie in dem ursprünglichen Mythos und bei Sophokles, gleich nach der ἀναγνώρισις den Tod gegeben hat, sondern, wie in der Thebais, mit Blutschande belastet weiter lebt; denn auch das ist Gottes Fügung. Mit stiller Resignation muß man sich den Prolog gesprochen gedenken. Ein Gott vernichtet des Oidipus Geschlecht V. 379:

κακῶς θεῶν τις Οἰδίπου φθείρει γένος,

aber schon der Tag, an dem Kadmos ins Thebanerland kam, war ein Unglückstag (V. 1—6); denn, wie wir später hören, damals begann der Groll des Ares (s. oben S. 421 f.). Über die Sünden der Labdakiden selbst denkt sie nicht weiter nach; nie erwähnt sie den Raub und Tod des Chrysipp. Nur der Fluch des Oidipus ist ihr lebhaft gegenwärtig, V. 66 ff.; und sie grübelt darüber nach, ob an der ihr verhaßten Vermählung ihres Lieblingssohnes mit einer Argiverin, in der sie eine Erniedrigung des Labdakidenhauses sieht[60]), der Krieg oder der Bruderzwist oder jener Vaterfluch oder die Gottheit die Schuld trägt V. 350 ff.:

ὄλοιτο, τάδ᾽ εἴτε σίδαρος
εἴτ᾽ ἔρις εἴτε πατὴρ ὁ σὸς αἴτιος
εἴτε τὸ δαιμόνιον κατεκώμασε
δώμασιν Οἰδιπόδα.

Aber ihre Gottergebenheit ist auch zugleich Gottvertrauen. Sie vertraut auf die Weisheit des Zeus, daß er noch alles zum Guten wenden und den Bruderzwist auslöschen werde V. 84 ff.:

ἀλλ᾽ ὦ φαεννὰς οὐρανοῦ ναίων πτυχὰς
Ζεῦ, σῶισον ἡμᾶς, δὸς δὲ σύμβασιν τέκνοις.
χρὴ δ᾽, εἰ σοφὸς πέφυκας, οὐκ ἐᾶν βροτὸν
τὸν αὐτὸν αἰεὶ δυστυχῆ καθεστάναι.

In diesem Vertrauen hat sie Polyneikes in die Stadt geladen. Aber sie sieht sich bald aufs bitterste enttäuscht. Ihre Rede macht auf Eteokles keinen Eindruck, und als durch dessen hochmütige Worte auch Polyneikes gereizt wird, droht ihm Eteokles mit dem Tod (V. 610) und Polyneikes nimmt die Forderung an (V. 623). Da schreit Iokaste auf und erinnert die Brüder an den Fluch des Vaters, V. 624:

πατρὸς οὐ φεύξεσθ᾽ Ἐρινῦς;

Auch das ist vergeblich.

Der Vorgang wiederholt sich in gesteigerter Form, als Iokaste auf die Kunde von dem bevorstehenden Zweikampf in Begleitung Antigones zum Schlachtfeld eilt, um den Brudermord zu verhindern. Sie kommt zu spät, sie findet nur noch die sterbenden. Die Entdeckung der Blutschande hat sie überlebt, den Wechselmord der Söhne will sie nicht überleben V. 1282:

θανοῦσι δ' αὐτοῖς συνθανοῦσα κείσομαι.

Mit dem Schwerte des Polyneikes, das sie aus der Leiche des Eteokles herausreißt, gibt sie sich den Tod und schlingt sterbend die Arme um die entseelten Körper ihrer Söhne.

Wie an Polyneikes, so hängt sie auch an ihrem unglücklichen Sohn und Gatten Oidipus, obgleich sie selbst nie ein warmes Wort über ihn äußert, aber nach ihrem Tod erfahren wir durch Antigone, daß sie dem eingesperrten Blinden eine treue Stütze war V. 1548 f.:

ἄλοχος, παραβάκτροις
ἃ πόδα σὸν τυφλόπουν θεραπεύμασιν αἰὲν ἐμόχθει.

Diese Seite von Iokastes Charakter hat zuerst Wilamowitz gebührend gewürdigt[61]).

Oidipus tritt in dem Stück nur als vollständig gebrochener Greis auf, als ein Luftgebilde[62]), eine Leiche, ein Traumbild, V. 1543 ff.:

πολιὸν αἰθέρος εἴδωλον ἢ νέκυν ἔνερθεν ἢ πτανὸν ὄνειρον,

aber der Dichter hat dafür gesorgt, daß wir einen wichtigen Charakterzug aus seiner Glanzzeit kennen lernen, seinen Stolz. Das ist dem Oidipus des Sophokles entnommen; aber es ist nicht wie dort Stolz auf den eigenen Scharfsinn. Dies Motiv ist völlig aufgegeben. Es ist zunächst Adelsstolz. Diesen zeigt er darin, daß er, von dem Wagenlenker des Laios aufgefordert aus dem Wege zu gehen, diesen Zuruf ignoriert, V. 41:

ὁ δ' εἶρπ' ἄναυδος, μέγα φρονῶν.

Hierüber ist schon früher (S. 320 f.) ausführlich gesprochen worden; hier muß nur hinzugefügt werden, daß dieses hochfahrende Benehmen den äußeren Anlaß zum Vatermord gibt. Diesen Stolz hat er sich auch in seinem höchsten Unglück und in seiner tiefsten Erniedrigung bewahrt. Als er Kreon anfleht, ihn nicht ins Elend zu stoßen, kann er es dennoch nicht über sich gewinnen, ihm zu Füßen zu fallen, V. 1622 ff.:

οὐ μὴν ἑλίξας γ' ἀμφὶ σὸν χεῖρας γόνυ
κακὸς φανοῦμαι· τὸ γὰρ ἐμόν ποτ' εὐγενὲς
οὐκ ἂν προδοίην, οὐδέ περ πράσσων κακῶς.

Das Vorbild für diese Szene[63]) ist natürlich der Schluß des Sophokleischen Oidipus. Nur gehen die Wünsche des unglücklichen Blinden gerade in umgekehrter Richtung. Bei Sophokles fleht der noch in der Kraft des Lebens stehende den Kreon an, ihn aus dem Lande zu stoßen, auf daß er einsam und vergessen sterben könne V. 1436 ff., V. 1518, vgl. oben S. 15. 17, bei Euripides gilt dem gebrochenen Manne die Verbannung so viel als der Tod V. 1620 f.:

τί μ' ἄρδην ὧδ' ἀποκτείνεις, Κρέον;
ἀποκτενεῖς γάρ, εἴ με γῆς ἔξω βαλεῖς.

Aber gemeinsam ist beiden Szenen, daß die Entscheidung über diese Frage von der Gottheit kommen soll. Bei Sophokles will Kreon mit Rücksicht auf die veränderte Situation nochmals die Meinung des delphischen Orakels einholen, obgleich dies schon früher gesprochen hat, V. 1438. 1443 (vgl. S. 15). Bei Euripides weiß Kreon von Teiresias, dem er unbedingt vertraut (S. 423), daß das Bleiben des Oidipus dem Staate Fluch bringen würde V. 1589 ff.:

οὐκ οὖν σ' ἐάσω τήνδε γῆν οἰκεῖν ἔτι·
σαφῶς γὰρ εἶπε Τειρεσίας οὐ μή ποτε
σοῦ τήνδε γῆν οἰκοῦντος εὖ πράξειν πόλιν.

Gemeinsam ist hier beiden Szenen das Auftreten des Kreon:

οὐχ ὡς γελαστής, Οἰδίπους, ἐλήλυθα
οὐδ' ὡς ὀνειδιῶν τι τῶν πάρος κακῶν

sagt er bei Sophokles V. 1422 f.;

καὶ τάδ' οὐχ ὕβρει λέγω
οὐδ' ἐχθρὸς ὢν σός, διὰ δὲ τοὺς ἀλάστορας
τοὺς σοὺς δεδοικὼς μή τι γῆ πάθῃ κακόν

bei Euripides V. 1592 ff. Hier ist die Abhängigkeit von Sophokles auch daran kenntlich, daß in den Phoinissen nichts vorgegangen ist, was in Kreon eine seinem Schwager feindliche Stimmung erzeugen könnte, wie es im Οἰδίπους der Fall ist.

Zu diesem Stolz auf die edle Abkunft gesellt sich aber der Stolz auf die Überwindung der Sphinx, durch die er der Heiland des Landes geworden ist. Auch dies ist Sophokleisch, und Sophokleisch ist auch, daß er diese seine größte Tat zu seinem

jetzigen Elend in Kontrast setzt, und daß dies seine letzten Worte sind V. 1728 ff.:

ὅδ' εἰμὶ μοῦσαν ὃς ἐπὶ καλλίνικον οὐράνιον ἔβα
⟨μειξο⟩παρθένου κόρας αἴνιγμα συνετὸν εὑρών.

Wilamowitz, dem auch die schöne Ergänzung μειξοπαρθένου verdankt wird, hat die evidente Entdeckung gemacht, daß dies eine Umbildung der Schlußworte des Sophokleischen Oidipus ist, V. 1524 f.:

ὦ πάτρας Θήβης ἔνοικοι, λεύσσετ', Οἰδίπους ὅδε,
ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματα ᾔδη καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ.

Abgestreift ist hingegen ein anderer Charakterzug, der seit der Thebais von großer Bedeutung ist und sowohl von Aischylos als von Sophokles beibehalten war, der Jähzorn. Wohl verwendet Euripides im Anschluß an die Thebais und an Aischylos das Fluchmotiv, aber es ist so gemildert, daß Oidipus nur den ersten Fluch ausspricht, V. 68:

θηκτῶι σιδήρωι δῶμα διαλαχεῖν τόδε,

nicht den zweiten, daß die Söhne in Wechselmord fallen sollen. Und nicht im angeborenen Jähzorn spricht er den Fluch aus, sondern in halber geistiger Umnachtung, in einer wilden Empörung, die seine Söhne durch ihre Mißhandlung und Mißachtung in ihm erzeugt haben: νοσῶν τε καὶ πρὸς ἠτιμασμένος V. 877. Das alles ist schon früher S. 170. 177 ausführlich erörtert worden, mußte aber hier nochmals hervorgehoben werden. So sagt er dann später, daß die Götter an diesem Fluche schuld sind[64]), und daß auch die Götter es waren, die ihm die Hand geführt haben, als er sich mit der Nadel der Iokaste V. 62 — auch dies nach Sophokles[65]) — die Augen ausstach, V. 1612 ff.:

οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀσύνετος πέφυκ' ἐγὼ
ὥστ' εἰς ἔμ' ὄμματ' ἔς τ' ἐμῶν παίδων βίον
ἄνευ θεῶν του ταῦτ' ἐμηχανησάμην.

Er selbst ist schuldlos; selbst die Schuld, die er bei Sophokles hat, den Stolz auf seinen Scharfsinn, nimmt ihm Euripides ab, er ist nichts als ein Spielball der Μοῖρα von der Geburt an gewesen, V. 1595 ff.:

ὦ Μοῖρ', ἀπ' ἀρχῆς ὥς μ' ἔφυσας ἄθλιον
καὶ τλήμον', εἴ τις ἄλλος ἀνθρώπων ἔφυ.

Worte, die, falls Euripides seine Ἀντιγόνη schon gedichtet hatte, eine Selbstkritik des Dichters und eine Palinodie der ersten Worte jenes Stückes (fr. 1):

ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ

enthalten würden. Ist aber die Ἀντιγόνη jünger, so verhält sich die Sache umgekehrt. Im übrigen ist auch für diese Rede des Euripideischen Oidipus der Sophokleische das Vorbild, nur daß dieser nicht der Moira, sondern dem Apollon die Schuld gibt, V. 1330 f. Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα, vgl. oben S. 297, und sehr schön hat Bruhn bemerkt, daß die Worte V. 1604 f.

Ταρτάρου γὰρ ὤφελεν
ἐλθεῖν Κιθαιρὼν εἰς ἄβυσσα χάσματα,
ὅς μ' οὐ διώλεσ'

eine Steigerung der Sophokleischen Verse 1390 f.

ἰὼ Κιθαιρών, τί μ' ἐδέχου; τί μ' οὐ λαβὼν
ἔκτεινας εὐθύς;

darstellen[66]. Dasselbe gilt aber auch von den folgenden Worten. Der Sophokleische Oidipus fährt fort V. 1394 f.:

ὦ Πόλυβε καὶ Κόρινθε καὶ τὰ πάτρια
λόγωι παλαιὰ δώμαθ', οἷον ἆρά με
κάλλος κακῶν ὕπουλον ἐξεθρέψατε.

Aus diesem κάλλος κακῶν ὕπουλον wird bei Euripides ein Sklave, V. 1606 f.:

δουλεῦσαί τέ μοι
δαίμων ἔδωκε Πόλυβον ἀμφὶ δεσπότην.

Diese bittern Worte stehen in einem vom Dichter beabsichtigten Widerspruch zu dem objektiven Bericht Iokastes V. 30 f.

Bei der Antigone ist der interessante Versuch gemacht worden zu zeigen wie ein ungeheures Unglück ein schüchternes kaum erwachsenes Mädchen zu einem tatkräftigen, aber zugleich herben und schroffen Weib umschafft, also ein ähnliches Problem, wie es der Dichter allerdings viel krasser in der Ἑκάβη behandelt hatte, wo durch eine Häufung von Schicksalsschlägen aus einer duldenden Königin eine unmenschliche Megäre, eine Hündin in Menschengestalt wird. Der von Sophokles geprägte Charakter der Antigone steht selbstverständlich dabei dem Euripides stets vor Augen, und man kann das Problem auch so formulieren: wie entwickelt sich

bei Antigone jene herbe Schroffheit, die ihr Sophokles gegeben hat? Darin liegt schon ausgesprochen, daß sie nicht wie bei jenem diese Leidenschaftlichkeit vom Vater ererbt hat.

Um den Kontrast recht stark zu machen, ist Antigone als ein blutjunges Mädchen eingeführt; sie ist, wie wir sahen, nicht älter als Menoikeus (S. 419).

ὦ κλεῖνον οἴκοις θάλος Ἀντιγόνη πατρί

redet sie der alte Diener an V. 88. Wiederholt wird hervorgehoben, daß sie im παρθενών wohnt, V. 89. 194. 1275. An Reigentanz und Mädchenspielen hat sie Freude; Iokaste sagt zu ihr V. 1265 f.:

οὐκ ἐν χορείαις οὐδὲ παρθενεύμασι[67])
νῦν σοι προχωρεῖ δαιμόνων κατάστασις.

Bevor sie zum Fenster hinaussehen darf, muß der alte Diener erst feststellen[68]), ob kein Mann vorübergeht, V. 93:

μή τις πολιτῶν ἐν τρίβωι φαντάζεται,

und kaum wird der Chor sichtbar, so muß sie verschwinden, um böses Gerede zu vermeiden (V. 193 ff.). Man stelle sich einmal vor, was die Sophokleische Antigone zu solcher Bevormundung sagen würde. Aber der Euripideischen ist das ganz nach dem Herzen. Als die geängstete Mutter sie auffordert, ihr auf's Schlachtfeld zu folgen[69]), zeigt sie Scheu, ihr Mädchengemach zu verlassen, und Scham, sich den Augen der Kriegshaufen auszusetzen V. 1275 f.:

ΑΝΤ. ποῖ; παρθενῶνας ἐκλιποῦσ'; ΙΟ. ἀνὰ στρατόν.
ΑΝΤ. αἰδούμεθ' ὄχλον. ΙΟ. οὐκ ἐν αἰσχύνηι τὸ σόν.

Als eine völlig Umgewandelte kehrt sie zurück, den Schleier weggeworfen, das Safrangewand zerrissen, mit flatterndem Haar stürmt sie dem Leichenzug voran, eine Bacchantin der Toten, V. 1485 ff.:

οὐ προκαλυπτομένα βοτρυχώδεος
  ἁβρὰ παρηΐδος οὐδ' ὑπὸ παρθενί-
  ας τὸν ὑπὸ βλεφάροις φοίνικ', ἐρύθημα προσώπου,
αἰδομένα φέρομαι βάκχα νεκύ-
  ων, κράδεμνα δικοῦσα κόμας ἀπ' ἐ-
  μᾶς, στολίδα κροκόεσσαν ἀνεῖσα τρυφᾶς,
ἁγεμόνευμα νεκροῖσι πολύστονον, αἰαῖ[70]).

Der ungeheure Schmerz hat auch die Energie in ihr ausgelöst, so daß sie jetzt der Sophokleischen Antigone gleicht, ohne doch

mit ihr identisch zu sein. Sie ruft den Vater aus dem Gefängnis heraus wie jene die Ismene aus dem Palast, und ihre Worte V. 1508 ff.:

ἰώ μοι πάτερ,
τίς Ἑλλὰς ἢ βάρβαρος ἢ
τῶν προπάροιθ᾽ εὐγενετᾶν
ἕτερος ἔτλα κακῶν τοσῶνδ᾽
αἵματος ἁμερίου τοι-
άδ᾽ ἄχεα φανερά, τάλας ὡς ἐλελίζει;

drücken in kolossaler Steigerung und ins Lyrische umgesetzt denselben Gedanken aus wie die Sophokleischen Verse Ἀντ. 4 ff.:

οὐδὲν γὰρ οὔτ᾽ ἀλγεινὸν οὔτ᾽ ἄτης ἄτερ
οὔτ᾽ αἰσχρὸν οὔτ᾽ ἄτιμόν ἐσθ᾽, ὁποῖον οὐ
τῶν σῶν τε κἀμῶν οὐκ ὄπωπ᾽ ἐγὼ κακῶν,

die dem Euripides an dieser Stelle gewiß vorgeschwebt haben.

An drei Aufgaben muß sie die neugewonnene Energie erproben: der Bestattung des Polyneikes, der Lösung ihres Verlöbnisses mit Haimon, der Wartung und Begleitung ihres blinden Vaters. In den beiden ersten Fällen baut Euripides abermals auf Sophokleischer Grundlage auf. Wir bewegen uns weiter im Bannkreis seiner Ἀντιγόνη und begegnen zuweilen wörtlichen Anklängen. So gleich bei dem Verbot, den Polyneikes zu bestatten, V. 1628 ff.:

τόνδε δ᾽, ὃς πέρσων πόλιν
πατρίδα σὺν ἄλλοις ἦλθε, Πολυνείκους νέκυν,
ἐκβάλετ᾽ ἄθαπτον τῆσδ᾽ ὅρων ἔξω χθονός.

Das ist, abgesehen von dem letzten Vers, in dem dem Polyneikes die Strafe des Phrynichos zudiktiert wird (s. S. 377), eine summarische Wiedergabe der Antigone-Verse 198 ff.:

τὸν δ᾽ αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκη λέγω,
ὃς γῆν πατρῴαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς
φυγὰς κατελθὼν ἠθέλησε μὲν πυρὶ
πρῆσαι κατ᾽ ἄκρας, ἠθέλησε δ᾽ αἵματος
κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν κτλ.

Dann fährt der Euripideische Kreon fort V. 1631 ff:

κηρύξεται δὲ πᾶσι Καδμείοις τάδε·
ὃς ἂν νεκρὸν τὸνδ᾽ ἢ καταστέφων ἁλῶι
ἢ γῆι καλύπτων, θάνατον ἀνταλλάξεται.
ἐᾶν δ᾽ ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς βοράν.

Der Sophokleische hatte gesagt V. 203 ff.:

τοῦτον πόλει τῇδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω
μήτε κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα
ἐᾶν δ' ἄθαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας
καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθέν τ' ἰδεῖν.

Die Euripideische Formulierung ist mit Rücksicht auf die Art, wie bei Sophokles 'Αντιγόνη die Bestattungspflicht erfüllt, vorgenommen, V. 246 f. κἀπὶ χρωτὶ διψίαν κόνιν παλύνας κἀφαγιστεύσας ἃ χρή. Die Tatsache der Entlehnung verrät sich aber auch darin, daß diese Euripideische Fassung zu dem Befehl, die Leiche über die Landesgrenze zu werfen, nicht recht paßt. Denn nun müßte der Übertreter des Gebots sich auf fremdes Gebiet begeben, wo ihn Kreon nicht beobachten, auch keine Wächter ausstellen noch ihn gefangen nehmen kann, so daß er Muße hätte, die Bestattung nicht in so dürftiger Weise, sondern in aller Ruhe und mit aller Feierlichkeit vorzunehmen. Der V. 1634 ist einer andern Antigonestelle V. 29 f. ἐᾶν δ' ἄκλαυτον ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χαρὰν βορᾶς entnommen; aber ihn deshalb mit Valckenaer zu athetieren, wird man nach der aufgezeigten Sachlage doch Bedenken tragen[71]). Für die nun folgende Stichomythie V. 1646—1672 ist bis V. 1664 die entsprechende Stichomythie in der 'Αντιγόνη 507—525 das Vorbild; nur beruft sich Antigone, der Tendenz des Stückes entsprechend, nicht sowohl auf die Blutsverwandtschaft als auf den νόμος, V. 1651:

οὐκ ἔννομον γὰρ τὴν δίκην πράσσεσθέ νιν.

Das ist der Gedanke, den Antigone bei Sophokles, jedoch bei weitem großartiger im Anfang ihrer ersten ῥῆσις, entwickelt V. 450 ff.:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
οἳ τούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους.

Aber ein großer Gegensatz zu Sophokles besteht darin, daß die Euripideische Antigone in dem zitierten Vers das Verbot als einen Racheakt bezeichnet, was es ja in diesem Stück auch ist, nicht, wie bei Sophokles, eine Staatsmaßregel. Interessant ist, wie das Wort des Sophokleischen Kreon V. 522

οὔτοι ποθ' οὑχθρός, οὐδ' ὅταν θάνῃ, φίλος[72])

von dem Euripideischen V. 1652 zu

εἴπερ γε πόλεως ἐχθρὸς ἦν οὐκ ἐχθρὸς ὤν

umgebogen wird[73]. Für V. 1659

ἀλλ' εὐκλεές τοι δύο φίλω κεῖσθαι πέλας

ist 'Αντ. V. 73

φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι φίλου μέτα

das Vorbild; die etwas geschraubte Drohung Kreons V. 1658

σαυτὴν ἄρ' ἐγγὺς τῶιδε συνθάψεις νεκρῶι[74])

erfolgt nur, damit Antigone diese Antwort geben kann.

Ganz Euripides' Eigentum ist aber der dramatisch höchst wirksame Schluß der Szene V. 1665—1672; Antigone beschwört Kreon bei der Leiche seiner Schwester, bittet dann, daß sie den Leichnam des Polyneikes wenigstens waschen und verbinden dürfe, und will, als alles vergeblich, den Toten auf den Mund küssen. Auch dies wehrt ihr Kreon. Auf die von Sophokles frei erfundene Verlobung der Antigone mit Haimon ist schon vorher zweimal angespielt worden; bei Euripides ist es natürlich Eteokles, der ihr diesen Gatten bestimmt. Als er sein Haus bestellt, wobei er nicht ohne einen Anflug von kindlichem Gefühl auch seiner Mutter gedenkt, aber mit empörender Gleichgültigkeit von seinem Vater spricht (V. 761—765), beauftragt er Kreon für den Fall seines Todes, die Hochzeit zu vollziehen, und stattet die Schwester aus (V. 757). Kreons erste Herrscherhandlung ist, dies dem Oidipus zugleich mit seiner Verbannung anzukündigen V. 1585 f. Im Gegensatz zur Sophokleischen 'Αντιγόνη, wo Kreon das Verlöbnis in brutaler Weise aufhebt, nachdem Antigone seinen Befehlen zum Trotz den Polyneikes bestattet hat V. 568 ff., ist sie bei Euripides es selbst, die sich von dem Bräutigam lossagt, um den Vater ins Elend begleiten zu können. Dieser Unterschied ist zum Teil darin begründet, daß sie bei Euripides das Verbot noch nicht übertreten hat. Aber die Hauptabsicht des Euripides ist doch, Antigone ebenso trotzig und wild und Kreon ebenso erbärmlich erscheinen zu lassen wie bei Sophokles. Der Vorgang schließt unmittelbar an die eben analysierte Szene an. Als Antigone die Leiche ihres Bruders küssen will, fährt Kreon V. 1672 dazwischen, sie an ihre nahe Hochzeit erinnernd, der ihr Wehklagen Unheil bedeuten könnte. Worauf Antigone sich stolz aufrichtend mit der Frage erwidert: »Glaubst du denn, daß ich mich, solange ich

lebe, jemals deinem Sohne vermählen werde?« Dann geht es weiter V. 1674 ff.:

ΚΡ. πολλή σ' ἀνάγκη· ποῖ γὰρ ἐκφεύξηι λέχος;
ΑΝΤ. νὺξ ἆρ' ἐκείνη Δαναΐδων μ' ἕξει μίαν.
ΚΡ. εἶδες τὸ τόλμημ' οἷον ἐξωνείδισεν;
ΑΝΤ. ἴστω σίδηρος ὅρκιόν τέ μοι ξίφος.
ΚΡ. τί δ' ἐκπροθυμῆι τῶνδ' ἀπηλλάχθαι γάμων;
ΑΝΤ. συμφεύξομαι τῶιδ' ἀθλιωτάτωι πατρί,
ΚΡ. γενναιότης σοι, μωρία δ' ἔνεστί τις.
ΑΝΤ. καὶ ξυνθανοῦμαί γ' ὡς μάθηις περαιτέρω.
ΚΡ. ἴθ', οὐ φονεύσεις παῖδ' ἐμόν, λίπε χθόνα.

Hier erhebt sich das einst so schüchterne Mädchen zur tragischen Heroine, aber freilich will diese Szene gespielt sein, zumal sie mit ihrer reichen und wechselvollen Aktion, gerade wie die folgende, wo Oidipus von den Leichen Abschied nimmt, etwas ins Bereich des Mimos fällt, also eigentlich eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist. Kreons Benehmen ist ganz seinem Charakter als zärtlicher und ängstlicher Familienvater entsprechend. Wie er lieber seine Vaterstadt untergehen lassen will, als seinen Sohn Menoikeus opfern, so versetzt ihn die Drohung Antigones, daß sie an Haimon, dem einzigen Kind, das ihm noch geblieben, in der Brautnacht zur Danaide werden wolle, in solche Angst, daß er das Verlöbnis löst und Antigone erlaubt, ihren Vater zu begleiten, d. h. er schickt auch sie in die Verbannung. Kreon erhält dadurch freilich einen ebenso erbärmlichen Abgang wie bei Sophokles; aber es scheint, daß der Dichter das gewollt hat.

Von da ab hört der Sophokleische Einfluß auf. Der Dichter bewegt sich wieder auf eigenen Bahnen, indem er die Lokalsage von Kolonos zum ersten Mal auf die Bühne bringt. Aber die Figur der Antigone kann diese Sage unmöglich enthalten haben. Denn erstens, was sollte sie mit ihr anfangen? Ihr Grab ist nicht auf dem Kolonos, und nach Theben zurückkehren konnte sie die Volkssage doch nicht wohl lassen. Wenn Sophokles dies am Schluß des Oidipus auf Kolonos V. 1769 ff. tut, so geschieht es, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, eben im Anschluß an die Phoinissen. Und zweitens ist, wie immer und immer wieder hervorgehoben werden muß, Antigone erst durch Sophokles zu einer mythologisch bedeutsamen Figur gemacht worden. Also ist es des Euripides eigene Erfindung, daß sie den blinden Vater ins

Elend begleitet; er zuerst hat sie nicht nur zur liebenden Schwester, sondern auch zur treuen Tochter gemacht. Sie tritt damit die Erbschaft ihrer toten Mutter an, die den Blinden bis jetzt betreut hatte (V. 1579 f., vgl. oben S. 436). Diese hatte in des Dichters eigenem Οἰδίπους den Blinden selbst in die Verbannung begleiten wollen (s. oben S. 312 ff. und 327). Dies Motiv wird hier in den Phoinissen auf die Tochter übertragen[75]), die nicht die üble Nachrede der Welt fürchtet, wenn sie, die jugendlich schöne, mit einem blinden Alten, der ihr kein Schutz sein kann, umherwandert; denn eine solche φυγή ist οὐκ αἰσχρὰ σωφρονούσῃ γ', ἀλλὰ γενναία V. 1691 f.[76]). Nur ganz am Schluß zeigt sie wieder die Herbheit und Bitterkeit ihres Sophokleischen Vorbildes. Da verzweifelt sie an der Gerechtigkeit der Weltordnung, V. 1726 f.:

οὐχ ὁρᾷ Δίκα κακούς,
οὐδ' ἀμείβεται βροτῶν ἀσυνεσίας.

Das geht noch über die Sophokleische Antigone hinaus, die an der ersten der beiden Stellen, die hier vorschweben V. 925:

ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά,

nur hypothetisch damit rechnet, daß die Götter dem Kreon recht geben könnten, an der zweiten V. 942 f.:

οἷα πρὸς οἵων ἀνδρῶν πάσχω
τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα,

ihre Klage mehr gegen Kreon als gegen die Götter richtet. Als dann Oidipus seiner Ruhmestat gedenkt (s. oben S. 438), verweist sie ihm das mit herben Worten V. 1732 ff.:

Σφιγγὸς ἀναφέρεις ὄνειδος;[77])
ἄπαγε τὰ πάρος εὐτυχήματ' αὐδῶν.
τάδε σ' ἐπέμενε μέλεα πάθεα
φυγάδα πατρίδος ἄπο γενόμενον,
ὦ πάτερ, θανεῖν που.

Zugleich liegt darin aber auch eine Kritik der Schlußworte des Sophokleischen Οἰδίπους.

Den Haimon, der als Bräutigam Antigones gleichfalls eine völlig freie Erfindung des Sophokles ist (S. 349), läßt Euripides nicht auftreten. Mit Recht, denn er hätte die Handlung nur stören, die Szene nur überlasten können. Aber kaum zu entschuldigen ist, daß er den mannbaren Jüngling nicht an der Verteidigung seiner Vaterstadt teilnehmen läßt, wenigstens ihn nirgends erwähnt,

wozu die Schlachtschilderung ihm doch eine bequeme Gelegenheit geboten hätte.

Auch die Ismene nimmt Euripides aus Sophokles' Ἀντιγόνη herüber: Iokaste zählt sie unter ihren Kindern auf V. 57, Polyneikes fragt zweimal nach seinen beiden Schwestern V. 377 und V. 616. Aber auch sie läßt der Dichter nicht auftreten; noch mehr, er hat sie im ganzen übrigen Stück vergessen. Daß sie nicht Antigone zur »Teichoskopie« begleitet, hat freilich darin seinen Grund, daß dann ein vierter Schauspieler notwendig gewesen wäre, obgleich sie auch als κωφὸν πρόσωπον hätte eingeführt werden können, und man mag das auch damit entschuldigen, daß sie jünger als Antigone (V. 57 f.), also noch ein Kind ist.

Indessen, daß Eteokles, als er seine Familie dem Schutze des Kreon anbefiehlt (V. 757 ff.), von Ismene gar nicht spricht, läßt sich doch nur aus reiner Vergeßlichkeit des Dichters erklären, und wenn Antigone 1686 fragt: καὶ τίς σε τυφλὸν ὄντα θεραπεύσει πάτερ, so konnte Oidipus antworten: »Ismene«, Antigone freilich auch darauf erwidern: »Die ist ja noch ein Kind«. Aber wenn das nicht geschieht, wenn Oidipus und Antigone in die Fremde ziehen, ohne von der Tochter und Schwester Abschied zu nehmen, ja ohne ihrer auch nur mit einem Worte zu gedenken, so kann dies allerdings auf die Absicht des Dichters zurückzuführen sein, nicht ein neues, mehr lästiges als wesentliches Motiv in die Szene hineinzubringen, wie ja auch Sophokles mit gutem Bedacht die Ismene im zweiten Teil der Ἀντιγόνη gänzlich ausschaltet (s. Anm. 8 zu S. 333).

Auf jeden Fall sind dies alles nur läßliche Sünden im Vergleich mit einer wirklich großen Schwäche, die der eben von uns analysierten letzten Szene anhaftet[78]. Kreon verläßt, wie wir sahen, mit V. 1682:

ἴθ', οὐ φονεύσεις παῖδ' ἐμόν, λίπε χθόνα

die Bühne. Aber die Leichen der Iokaste und der beiden Brüder liegen noch da, auch die des Eteokles; denn auf die Frage des Oidipus V. 1697:

Ἐτεοκλέους δὲ πτῶμα Πολυνείκους τε ποῦ,

antwortet Antigone V. 1698:

τώδ' ἐκτάδην σοι κεῖσθον ἀλλήλοιν πέλας,

worauf Oidipus die beiden Leichen liebkost. Der Befehl, den Kreon V. 1627 f. gegeben hat, die Leiche des Eteokles in den Palast zu schaffen:

νεκρῶν δὲ τῶνδε τὸν μὲν ἐς δόμους χρεὼν
ἤδη[79]) κομίζειν

ist also noch nicht ausgeführt worden und wird es überhaupt nicht, weder in dem echten Schluß noch in dem hinzugedichteten. Die Leichen liegen noch auf der Bühne, als das Spiel endet. Theatralisch läßt sich das leicht kachieren. Der Chor braucht nur beim Beginn des Kommos, als Oidipus und Antigone die Leichen verlassen haben und langsam durch die Orchestra nach links zur Parodos wandeln, κατὰ στοίχους vor den Leichen Aufstellung zu nehmen, und sie sind den Augen des Publikums entzogen. Die Theaterdiener konnten sie dann unbemerkt entfernen. Denkbar wäre sogar, daß man sie einfach liegen ließ, da die Phoinissen das dritte Stück sind und der für das Satyrspiel doch kaum zu umgehende Umbau der σκηνή eine längere Pause nötig machte, während der das Publikum doch wohl seine Plätze verließ und sich im Freien erging, wo nicht, sich über das gesehene Stück unterhielt, ohne den Vorgängen auf der Orchestra besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Szenisch also war die Schwierigkeit leicht zu überwinden. Aber für die Handlung erwächst daraus eine starke Disharmonie. Antigone führt nämlich in Wahrheit gar nicht aus, was sie V. 1657 so emphatisch verkündet hat:

ἐγώ σφε θάψω, κἂν ἀπεννέπηι πόλις[80]).

Sie begnügt sich damit, von der Leiche Abschied zu nehmen V. 1702:

ὦ φίλτατον δῆτ' ὄνομα Πολυνείκους ἐμοί[81]).

Und doch hätte sie jetzt, da Kreon abgetreten ist, ohne bei der Leiche Wächter zurückzulassen und außer Oidipus nur der dem Polyneikes freundlich gesinnte Chor (V. 258. 291 ff., vgl. S. 425) zugegen ist, nicht nur die Leiche waschen und ihre Wunden verbinden (V. 1667. 1669), sondern eine regelrechte Bestattung vornehmen können. Freilich hätte dies den Aufbruch mit Oidipus verzögert und eine unerträgliche Retardation der Handlung gebracht. Der Dichter »strebte zum Schluß; das Drama war überlang, geschickte Ökonomie mußte den Abbruch verbergen«, bemerkt treffend Wilamowitz. Allein ein schwerer Kompositionsfehler bleibt es nichts-

destoweniger, dessen Ursache darin zu suchen ist, daß Euripides in dieser Schlußszene drei heterogene Motive, das Bestattungsverbot, die Aufhebung des Verlöbnisses mit Haimon und die Verbannung des Oidipus eng miteinander verschlungen hatte. Man kontaminiert eben nicht ungestraft freie Erfindungen des Sophokles mit dem Rohstoff einer attischen Lokalsage.

Endlich noch ein Wort über den Chor, dem das Stück »den an sich höchstens irreführenden Titel« verdankt. Wie kommt Euripides zu der Fiktion, daß die in Phoinikien herrschenden Agenoriden, also die Nachkommen des Phoinix, die auserlesen schönsten Mädchen ihrer Stadt — πόλεος ἐκπροκριθεῖσ᾽ ἐμᾶς καλλιστεύματα (V. 214 ff.)[82] — dem Apollon als ἀκροθίνια (V. 203 und 282) nach Delphi senden, wo sie ἴσα ἀγάλμασι χρυσοτεύκτοις[83]) ihm dienen sollen, und daß Eteokles, der thebanische Agenoride, die Gabe dem Gotte übermitteln soll[84]), aber dies nicht kann, da durch die Zernierung Thebens der Weg nach Delphi gesperrt ist[85])? Man könnte daran erinnern, daß Euripides in dieser Periode vielfach wieder an die älteste Form des attischen Dramas anknüpft, zu der auch das exotische Kostüm des Chores gehört[86]). Oder man könnte den Grund darin finden, daß bei Aischylos der Chor aus Thebanerinnen bestand, und Euripides dies nicht wiederholen wollte; und wenn es richtig ist, was wir oben (S. 413) vermutet haben, daß im Chrysippos eine thebanische Gesandtschaft den Chor bildet, mochte auch das ihn abgehalten haben, abermals Thebaner auftreten zu lassen; denn soweit sich aus den bekannten Trilogieen ein Schluß auf die Bühnenpraxis ziehen läßt, ist das Bestreben offensichtlich, die Chöre der drei Stücke möglichst verschiedenartig zu gestalten. Eine andere Antwort geben die Scholien, die sich gleichfalls mit dieser Frage beschäftigen, zu V. 202: ἔδει δέ, φασίν, ἀπὸ πολιτίδων ἢ συγγενίδων τῆς Ἰοκάστης τὸν χορὸν εἶναι, αἵτινες ἔμελλον παραμυθήσασθαι αὐτὴν ἐπὶ τοῖς συμβᾶσιν. ἐπίτηδες δὲ οὐκ εἰσιν ἐγχώριαι αἱ ἀπὸ τοῦ χοροῦ, ἀλλὰ ξέναι καὶ ἱερόδουλοι, ὅπως ἐν τοῖς ἑξῆς ἀδεῶς ἀντιλέγοιεν πρὸς τὴν Ἐτεοκλέους ἀδικίαν· ‘οὐκ εὖ λέγειν χρὴ μὴ ’πὶ τοῖς ἐργοῖς καλοῖς’ [V. 526]. ἀεὶ γὰρ ὁ χορὸς παρρησιαζόμενος τοῦ δικαίου προΐσταται. πῶς οὖν ἔμελλον τὸν βασιλέα ἐλέγχειν, εἰ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐβασιλεύοντο. Hier hören wir wieder den alten Aporetiker[87]). Möglich, daß er diesmal bis zu einem gewissen Grad recht hat und daß auch die vorher vermuteten Gründe mitgesprochen haben. Aber maßgebend für die Wahl von Phoinikierinnen war

ein anderer. Bei dem weiten Ausblick, den diese Trilogie über die ganze Sagengeschichte nimmt, darf auch ein Hinweis auf die orientalische Herkunft der Labdakiden nicht fehlen. In diesen Phoinikermädchen grüßt die beiden Oidipussöhne die alte Heimat ihres Geschlechts in dem Augenblick, da dieses rettungslos dem Untergang verfallen ist. Die phoinikischen Agenoriden, die sich von Phoinix herleiten, haben den thebanischen Agenoriden, deren Ahnherr Kadmos gewesen ist, verwandtschaftliche Gefühle bewahrt und ihre Schicksale mit warmem Interesse verfolgt. Die Geschichte von Kadmos' Drachensaat erzählt man im Phoinikerland den Kindern, V. 818 ff.:

ἔτεκες, ὦ Γαῖ', ἔτεκές ποτε,
βάρβαρον ὡς ἀκοὰν ἐδάην ἐδάην ποτ' ἐν οἴκοις
τὰν ἀπὸ θηροτρόφου φοινικολόφοιο δράκοντος
γένναν ὀδοντοφυῆ, Θήβαις κάλλιστον ὄνειδος.

Diese Verwandtschaft betont der Chor bei jeder Gelegenheit, V. 217 ff.:

κλεινῶν Ἀγηνοριδᾶν
ὁμογενεῖς ἐπὶ Λαΐου
πεμφθεῖσ' ἐνθάδε πύργους.

Als sich ihm Polyneikes zu erkennen gibt, vollzieht er nach asiatischer Sitte vor ihm die Proskynese; er begrüßt ihn als seinen Herrn, da er der Vetter seiner heimatlichen Herren ist, V. 291 ff.:

ὦ συγγένεια τῶν Ἀγήνορος τέκνων,
ἐμῶν τυράννων, ὧν ἀπεστάλην ὕπο,
γονυπετεῖς ἕδρας προσπίτνω σ', ἄναξ,
τὸν οἴκοθεν νομὸν σέβουσ' κτλ.

Und die Empfindung der Mädchen fließt ganz mit der Empfindung ihres Fürstengeschlechts zusammen, so daß sie selbst sich den Thebanern blutsverwandt fühlen, V. 243 ff.:

κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη, κοινὰ δ', εἴ τι πείσεται
ἑπτάπυργος ἅδε γᾶ, Φοινίσσαι χώραι.
φεῦ φεῦ.
κοινὸν αἷμα, κοινὰ τέκεα τᾶς κερασφόρου πέφυκεν
Ἰοῦς· ὧν μέτεστί μοι πόνων.

Da taucht sie zum ersten Mal aus dem Dunkel der Urzeit auf, die gemeinsame Ahnfrau der beiden Geschlechter, die Urgroßmutter des Agenor, die alte Zeus-Braut Io [88]). Noch zweimal

gedenkt der Chor ihrer, V. 828 als der κεράεσσα προμάτωρ, die den Kadmeern ihre Könige geboren hat, und V. 676ff., wo er ihren und des Zeus Sohn Epaphos anruft, dem bedrängten Theben zu Hilfe zu kommen:

καί σε, τὸν προμάτορος
Ἰοῦς ποτ' ἔκγονον
Ἔπαφον, ὦ Διὸς γένεθλον ἐ-
κάλεσα βαρβάρωι βοᾶι [89]).

So weit in die mythische Vorzeit zurück hat noch keiner der Tragiker, die bisher die Oidipussage behandelt hatten, gedacht. So ist der Chor denn auch wie kein zweiter berufen, die Urgeschichte Thebens zu erzählen und damit die kurzen Andeutungen des Prologs zu ergänzen. So singen sie denn von Kadmos, mit dem auch der Bericht der Iokaste angehoben hat; wie er ins Land kam, erzählen sie, von einer Kuh zur Dirkequelle geleitet, wie er den Drachen schlug und seine Zähne säete V. 638—675, worauf sie auch in einem anderen Chorlied V. 1062 ff. und dazwischen auch V. 818 ff. zurückkommen. Und hier singen sie auch von seiner Hochzeit mit Harmonia, der die himmlischen Götter beigewohnt haben (V. 822ff.). Aber auch der jüngsten Vergangenheit gedenken sie, die Geschichte des Oidipus erzählen sie, wiederum Iokastes summarischen Bericht ergänzend. Zuerst sprechen sie V. 801 ff. von seiner Aussetzung und vom Auftreten der Sphinx:

ὦ .... Κιθαιρών,
μήποτε τὸν θανάτωι προτεθέντα, λόχευμ' Ἰοκάστας,
ὤφελες Οἰδιπόδαν θρέψαι, βρέφος ἔκβολον οἴκων,
χρυσοδέτοις περόναις ἐπίσαμον [90])·
μηδὲ τὸ παρθένιον πτερόν, οὔρειον τέρας, ἐλθεῖν,
πένθεα γαίας,
Σφιγγὸς ἀμουσοτάταισι σὺν ὠιδαῖς [91]).

Das ist dieselbe Redefigur wie im Anfang der Medeia:

Εἴτ' ὤφελ' Ἀργοῦς μὴ διαπτάσθαι σκάφος κτλ.,
μηδ' ἐν νάπαισι Πηλίου πεσεῖν ποτε κτλ.,

aber inhaltlich deckt sich der erste Gedanke mit der Oidipusstelle V. 1391 f. ἰὼ Κιθαιρών, τί μ' ἐδέχου, die Euripides auch schon an einer früheren Stelle seiner Phoinissen V. 1349 ff. verwertet hatte [92]). Ausführlich schildert dann ein späteres Chorlied (V. 1018—1066)

das Auftreten der Sphinx und berichtet zugleich die ferneren Schicksale des Oidipus von der Rätsellösung[93]) bis zur Verfluchung der Söhne, um mit einem Hymnos auf den Opfertod des Menoikeus zu schließen.

Euripides erhielt mit seiner Trilogie den zweiten Preis; angesichts seiner Unbeliebtheit beim Publikum, die uns jetzt Satyros so anschaulich schildert[94]), immerhin ein Erfolg. Aber geradezu ungeheuer war der Einfluß der Phoinissen auf die Nachwelt[95]). Zwar daß Accius und Seneca sie übersetzt haben, und daß die Menoikeusepisode in der Kaiserzeit als Ballettsujet verwandt wurde[96]), was ebenso geschmackvoll ist, wie aus Faust und Wilhelm Meister Opern zu machen, will am Ende allzuviel nicht besagen; aber umso bezeichnender ist, daß nach Spiros Nachweis Statius seine ganze Thebais so gut wie ausschließlich auf diesem Stück und einem zugehörigen Kommentar, vermutlich doch dem des Didymos, aufgebaut hat[97]). Und vielleicht noch bedeutsamer, daß der von Euripides frei erfundene Opfertod des Menoikeus sogar in die thebanische Lokalsage eingedrungen ist, allerdings wohl erst nach dem Wiederaufbau der Stadt durch Kassandros, vielleicht noch bedeutend später. Vor dem Neistischen Tor stand ein Granatbaum, an den sich ein θαυμάσιον knüpfte; unter diesem, sagte man, liege Menoikeus begraben; doch ersetzte man den Spruch des schlichten Sehers durch ein Delphisches Orakel[98]). Hingegen kannte die Quelle, aus der Philostrat dasselbe θαυμάσιον berichtet, diese Lokalsage noch nicht, vielmehr setzte sie den Granatbaum zu dem Grab des Eteokles und Polyneikes in Beziehung[99]).

Auch auf die Kunst haben die Phoinissen stark eingewirkt. Zunächst haben wir schon oben gesehen S. 240 ff., daß die Argiver, als sie eine Gruppe der Sieben aufstellten, sich in der Auswahl der Helden an Euripides' Phoinissen anschlossen.

Weiter sind uns drei homerische Becher mit Szenen aus den Phoinissen, zwei vollständig, einer fragmentiert, erhalten. Alle scheinen auf eine illustrierte Buchausgabe zurückzugehen[100]). Der erste (Abb. 58) zeigt als Hauptdarstellung den Zweikampf der Brüder in Gegenwart der Stadtgöttin von Theben und damit kombiniert die Szene, wie Iokaste, der der Bote zum Schlachtfeld voraneilt, Antigone aus dem Hause herauswinkt (V. 1264 ff.); als Nebendarstellungen links die Teiresiasszene (V. 845 ff.) mit Weglassung des Menoikeus, aber mit Manto, rechts die Szene zwischen Antigone und Kreon (V. 1643 ff.) mit Weglassung des Oidipus. Der zweite

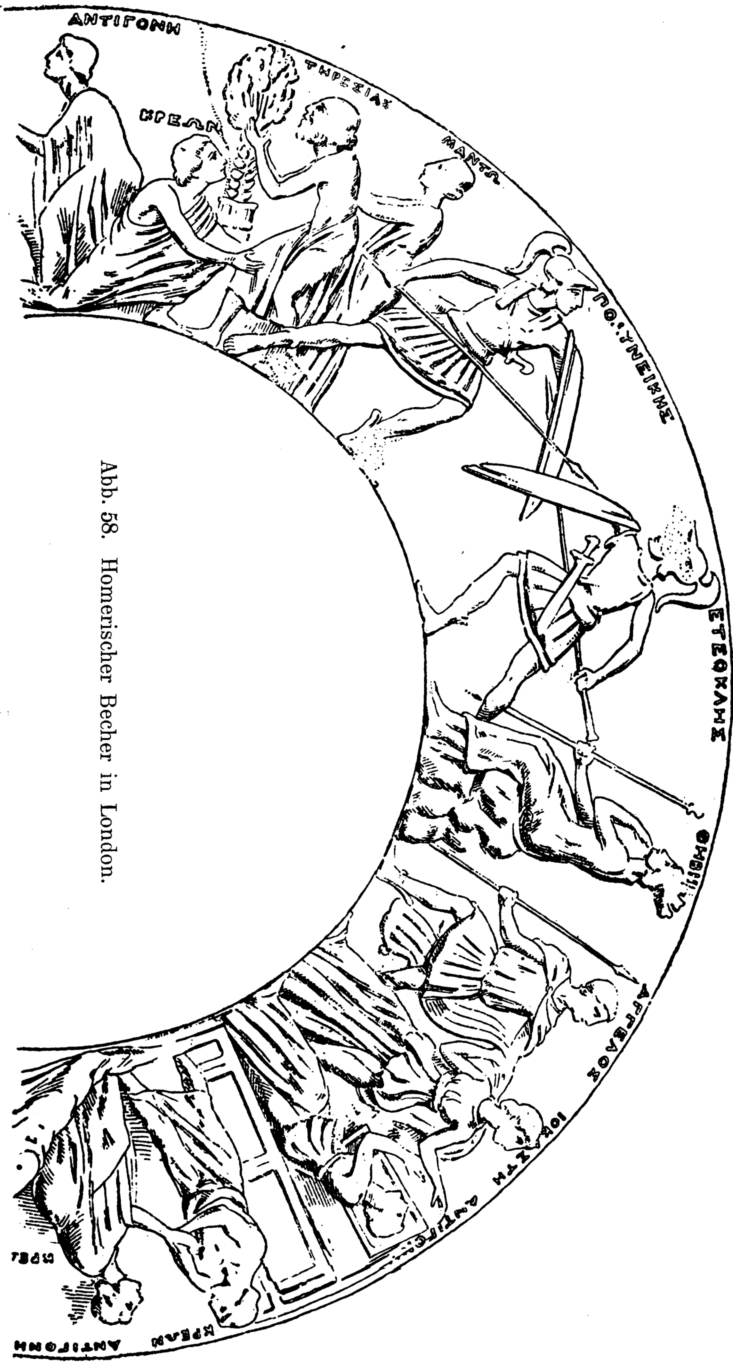


Abb. 58. Homerischer Becher in London.

Abb. 59. Homerischer Becher in Halle.

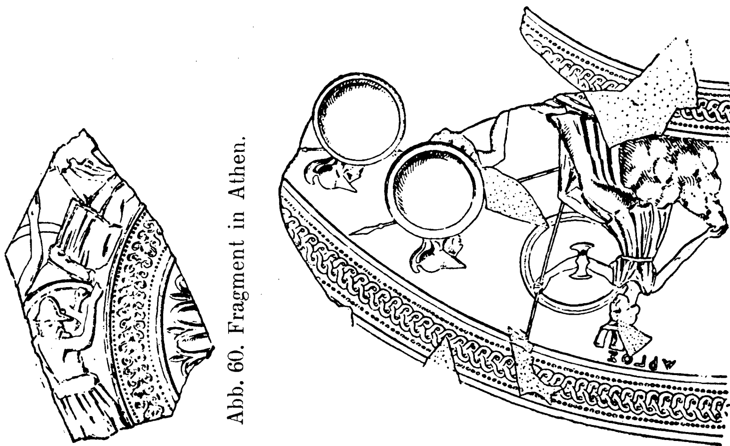


Abb. 60. Fragment in Athen.



Abb. 61. Fragment in London.

Becher (Abb. 59) illustriert den Botenbericht von Iokastes Selbstmord an den Leichen ihrer Söhne (V. 1455 ff.); freie künstlerische Zutaten sind die den Vaterfluch personifizierenden Erinyen, die fliehenden Argiver und die verfolgenden Thebaner, die Stadtgöttinnen von Argos und Theben. Von einem zweiten Exemplar ist nur ein Fragment mit den Leichen der Brüder erhalten (Abb. 60). Der dritte nur in einem kleinen Fragment erhaltene Becher (Abb. 61) zeigt die Szene, in der sich Oidipus von Antigone zu den drei Leichen hinführen läßt. Die erläuternde Beischrift:

Οἰδί]πους κελεύει ἄ[γ]ε[ιν πρὸς
τὸ] πτῶμα τῆς αὐτοῦ μητρ[ός τε
καὶ γυναικὸς καὶ τῶν υἱῶν [τε καὶ ἀδελφῶν]

ist eine Paraphrase der Verse 1693 ff.

Ferner geschieht es handgreiflich unter dem Einfluß der Phoinissen, wenn die Verfertiger etruskischer Urnen den alten Typus der einander mordenden Brüder dadurch erweitern, daß sie nicht nur die Figuren der Iokaste und der Antigone, sondern auch die des Oidipus, dem als Führer ein kleiner Knabe beigegeben wird, hinzufügen (Abb. 62)[101], also die Schlußszene V. 1693 ff. mit dem vom Boten berichteten Vorgang verschmelzen. Ja, sie gehen noch weiter und lassen sogar, wie in jener Schlußszene, den Kreon zugegen sein; dafür aber wird Antigone ausgeschaltet. Einmal (Abb. 63) steht er von einem Doryphoros begleitet vor dem sterbenden Polyneikes; ein anderes Mal (Abb. 64) hinter dem knieenden Oidipus, der hier nicht von einem Knaben, sondern von einem Krieger gestützt wird[102]. Wenn auf diesem Exemplar in höchst effektvoller Weise an den Ecken Furien auf Postamenten angebracht sind, so ist das, wie G. Körte bemerkt, ein rein dekoratives Motiv und daher C. O. Müllers Gedanke, daß sich die feindlichen Brüder am Altar der Erinyen schlachten, abzulehnen.

Vergleichen läßt sich hiermit, daß auf dem Sarkophag Pamfili Oidipus und Antigone bei der Verhandlung zwischen Eteokles und Polyneikes zugegen sind. Doch spare ich mir die Besprechung dieses Sarkophags sowie des in dieselbe Kategorie gehörigen

Deckels im Lateranensischen Museum für das letzte Kapitel auf, da die Darstellungen auf beiden Bildwerken nicht nur von

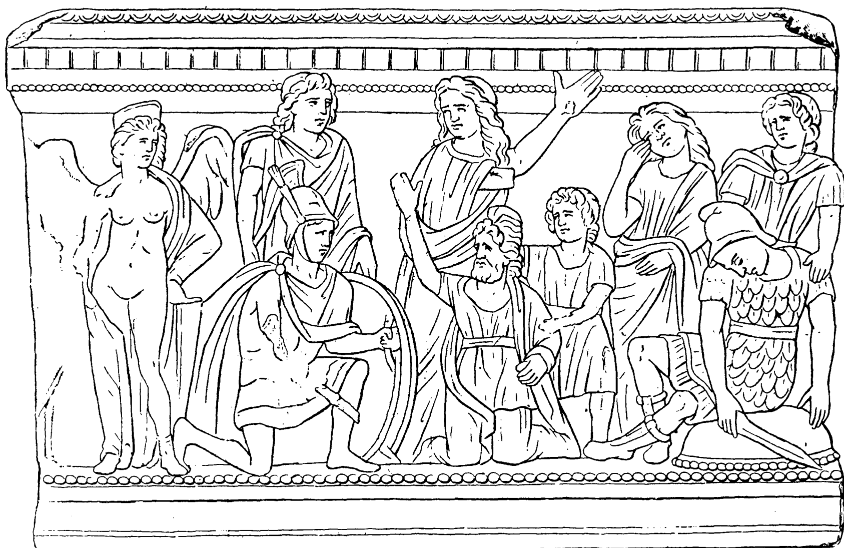


Abb. 62. Urne in Florenz.

den Phoinissen, sondern auch von der Mythographie stark beeinflußt sind.

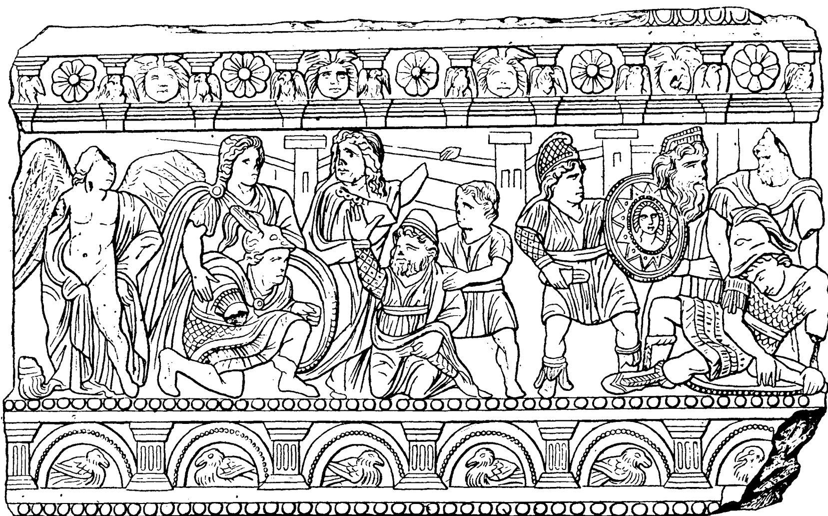


Abb. 63. Urne in Verona.

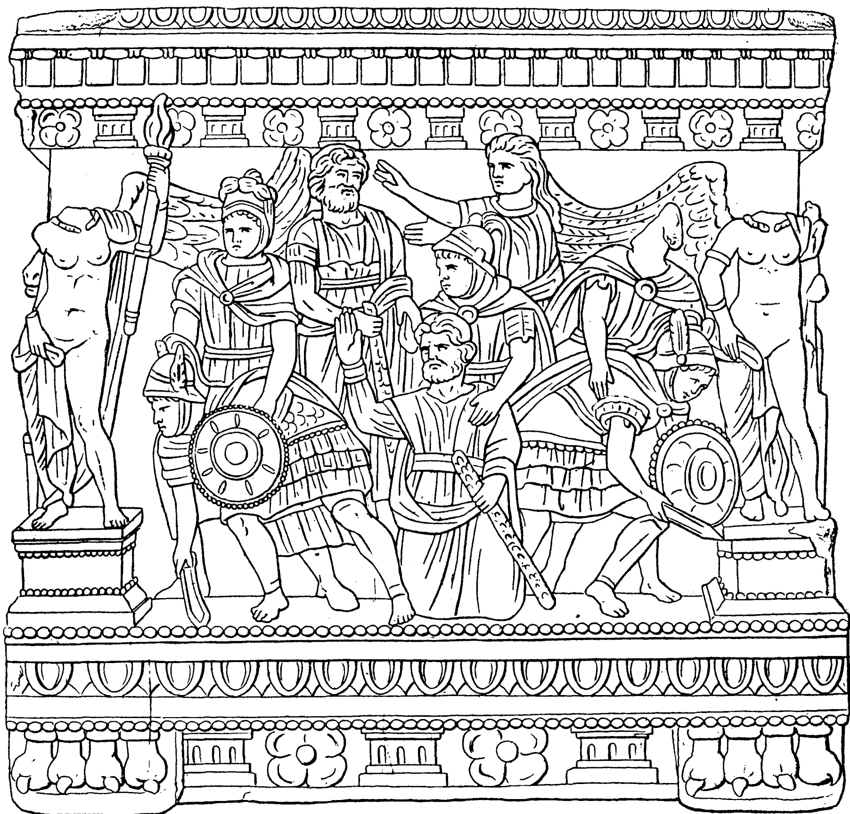


Abb. 64. Urne in Volterra.

Auf Vasen haben sich Illustrationen zu den Phoinissen, vielleicht rein zufällig, noch nicht gefunden[103]).

Die Phoinissen sind das Sammelbecken, in das alle dramatischen Gestaltungen, die der Stoff im fünften Jahrhundert erfahren hat, einmünden. So sind sie denn auch für die mythologische Anschauung der Nachwelt die maßgebende Dichtung geblieben. Nur der erste Oidipus und die Antigone des Sophokles haben sich neben ihnen einigermaßen behauptet, ohne sie jedoch an Popularität im entferntesten zu erreichen.

g) Der zweite Oidipus des Sophokles.

Als Σοφοκλῆς Σοφίλλου Κολωνῆθεν die Sage seiner Heimat zu der ergreifendsten und versöhnendsten Tragödie gestaltete, die die dramatische Entwicklung des Oidipus-Mythos aufzuweisen hat, war ihm Εὐριπίδης Μνησαρχίδου Φλυεύς, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, insofern schon vorausgegangen, als er in ein paar kurzen, aber für die Gestaltung des Stoffes bedeutungsvollen Versen seiner Φοίνισσαι die Sage in die poetische Literatur eingeführt hat[1]). An dieses Stück knüpft Sophokles unmittelbar an[2]). Drei wesentliche Voraussetzungen der Handlung sind ihm entnommen. Oidipus erlebt noch den Zug der Sieben, Oidipus wird verbannt und seine Tochter Antigone begleitet ihn ins Elend, Kreon ist neben Eteokles König von Theben, V. 850 f.:

φίλους, ὑφ' ὧν ἐγὼ
ταχθεὶς τάδ' ἔρδω, καὶ τύραννος ὢν ὅμως[3]).

Aber das chronologische Verhältnis, die Reihenfolge der beiden letzten Voraussetzungen mußte umgekehrt werden. Der Bannspruch erfolgt nicht nach dem Tode der Söhne, der erst jenseits der Handlung liegt, sondern schon vorher, lange vorher. Denn schon viele Jahre irrt der blinde Greis mit seinem Kinde durch die Welt, V. 7 f.:

στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὡ χρόνος ξυνὼν
μακρὸς διδάσκει,

und Antigone spricht, als sie dem Vater beim Niedersetzen behilflich ist, V. 22:

χρόνου μὲν οὕνεκ' οὐ μαθεῖν με δεῖ τόδε,

und als eine παύλαν ἐν μακρῶι χρόνωι V. 88 hatte das Apollonorakel die Rast auf dem Kolonos bezeichnet. Dies Orakel war wahrscheinlich durch die Lokalsage gegeben (S. 37); aber daß es Oidipus selbst empfängt, beruht gleichfalls auf den Phoinissen (V. 1703). Aber wenn Euripides hierbei gezwungen war, in Widerspruch mit der sonst angenommenen Vorgeschichte eine Befragung des Orakels durch Oidipus zu supponieren (S. 14. S. 99 f.), so hatte das Sophokles nicht nötig, da für seinen Oidipus der Besuch Delphis gegeben war. Er kann also ruhig seinen zweiten Oidipus mit den Worten V. 87: τὰ πόλλ' ἐκεῖν' ὅτ' ἐξέχρη κακά

auf den Bericht, den der erste Oidipus von dem Orakel über Vatermord und Mutterehe gibt (O. T. 789ff.), verweisen lassen und fingieren, daß der Gott damals nicht bloß dies entsetzliche Verhängnis, die ἄθλια καὶ δεινὰ καὶ δύστηνα, verkündet, sondern zugleich die endliche Erlösung verheißen habe.

Aber auch in einzelnen Szenen, dramatischen Motiven und sprachlichen Wendungen ist der Einfluß der Phoinissen unverkennbar, wenn sich auch zuweilen schwer entscheiden läßt, wie weit es sich um bewußte Nachahmung, wie weit um unbewußte Reminiszenzen handelt. Wie Polyneikes in den Phoinissen V. 371 ff. über das geschorene Haar und das schwarze Gewand seiner Mutter erschrickt (s. oben S. 426), so bei Sophokles über das wirr gesträubte Haar und die Bettlertracht seines Vaters, V. 1258 ff.:

ἐσθῆτι σὺν τοιᾶιδε, τῆς ὁ δυσφιλὴς
γέρων γέροντι συγκατώικηκεν πίνος
πλευρὰν μαραίνων, κρατὶ δ' ὀμματοστερεῖ
κόμη δι' αὔρας ἀκτένιστος ἄισσεται.

Und beide Male tritt Polyneikes weinend auf; πολύδακρυς δ' ἀφικόμην sagt der Euripideische V. 366, δι' ὄμματος ἀστακτὶ λείβων δάκρυον ὧδ' ὁδοιπορεῖ Antigone von dem Sophokleischen V. 1250 f.

In den Phoinissen ist Antigone eben erwachsen (s. S. 440); so war sie auch nach dem zweiten Oidipus, als sie mit ihrem Vater in die Fremde zog, der von ihr rühmt V. 345ff.:

ἣ μὲν ἐξ ὅτου νέας
τροφῆς ἔληξε καὶ κατίσχυσεν δέμας,
ἀεὶ μεθ' ἡμῶν δύσμορος πλανωμένη
γερονταγωγεῖ.

Bei Euripides will Oidipus die Begleitung seiner Tochter durch das Bedenken ablehnen, V. 1691:

αἰσχρὰ φυγὴ θυγατρὶ σὺν τυφλῶι πατρί,

bei Sophokles spricht etwas ähnliches Kreon aus, V. 751 f.:

οὐ γάμων
ἔμπειρος, ἀλλὰ τοὐπιόντος ἁρπάσαι.

Den Phoinissen nachgebildet ist ferner das besonders zärtliche Verhältnis, in dem Antigone zu Polyneikes steht; und Sophokles hat seinem Vorgänger gegenüber den Vorteil, daß er das Geschwisterpaar zusammen auf der Bühne zeigen kann. Wie sie durch ihre Bitten den Oidipus erweicht, dem verhaßten Sohn Gehör zu geben (V. 1181—1203), so ist sie es auch, die ihn dem

Vater vorstellt (V. 1249—1253) und ihm Mut macht, seine Sache vorzutragen (V. 1280—1283). Am stärksten kommt die Geschwisterliebe am Schluß der Szene zum Ausdruck, als nach der Verfluchung durch den Vater Antigone den Bruder beschwört, das Heer nach Argos zurückzuführen, während Oidipus in unheimlichem Schweigen verharrt (V. 1414—1446). Da nennt Polyneikes sie V. 1415 φιλτάτη Ἀντιγόνη, und bricht sie, als ihr Flehen vergeblich ist, in den Verzweiflungsschrei aus, V. 1443 f.:

δυστάλαινά τἄρ᾽ ἐγώ,
εἴ σου στερηθῶ.

Sehr geschickt hat endlich Sophokles ein Motiv der Phoinissen in leichter Umbildung benutzt, um am Schluß des Stückes das Schwesternpaar vom Kolonos, wo es nichts mehr zu suchen hat, nach Theben zurückzubringen. Wir erinnern uns, daß in den Phoinissen Iokaste und Antigone aufs Schlachtfeld eilen, um den Zweikampf der Brüder zu verhindern (S. 440). Das wird hier auf Antigone und ihre Schwester übertragen; sie bittet nach der Entrückung ihres Vaters den Theseus, V. 1769 ff.:

Θήβας δ᾽ ἡμᾶς
τὰς ὠγυγίας πέμψον, ἐάν πως
διακωλύσωμεν ἰόντα φόνον
τοῖσιν ὁμαίμοις,

was der König denn auch verspricht; συγγόνων λύσεις ἔριν hatte in den Phoinissen V. 1277 Iokaste zu Antigone gesagt.

Auch bis auf einzelne Wendungen erstreckt sich die Abhängigkeit. Daß V. 552 τὰς αἱματηρὰς ὀμμάτων διαφθοράς den Phoinissen V. 870 αἵ θ᾽ αἱματωποὶ δεργμάτων διαφθοραί nachgebildet ist, hatte schon Schneidewin erkannt, aber ihn mit Unrecht als plumpe Entlehnung athetieren wollen. Radermacher hat das korrigiert. Ein πολιὸν αἰθέρος εἴδωλον hatte sich der Euripideische Oidipus genannt V. 1543, als ἀνδρὸς Οἰδίπου τόδ᾽ ἄθλιον εἴδωλον bezeichnet sich der Sophokleische V. 109 f. Hatte der Euripideische Polyneikes, um seine starke Truppenmacht zu entschuldigen, gesagt, V. 599:

ἀσφαλὴς γάρ ἐστ᾽ ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης,

so motiviert der Sophokleische seine Absicht, den Fluch des Oidipus vor dem Heere geheim zu halten, mit den Worten V. 1429 f.:

ἐπεὶ στρατηλάτου
χρηστοῦ τὰ κρείσσω μηδὲ τἀνδεᾶ λέγειν.

Den Stolz auf das εὐγενές haben wir als einen Hauptcharakterzug des Euripideischen Oidipus erkannt (S. 436); auch der zweite Sophokleische hebt gleich am Anfang mit Nachdruck sein γενναῖον hervor, V. 7 f.:

στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὠ χρόνος ξυνὼν
μακρὸς διδάσκει καὶ τὸ γενναῖον τρίτον.

Dieser Adel, der von dem blinden Bettler ausstrahlt, fällt auch dem Koloneer auf, V. 75 f.:

ἐπείπερ εἶ
γενναῖος ὡς ἰδόντι πλὴν τοῦ δαίμονος.

Und die gleiche Eigenschaft erkennt Oidipus an Theseus und hebt diese Charakterverwandtschaft zweimal nachdrücklich hervor, V. 569 f.:

Θησεῦ, τὸ σὸν γενναῖον ἐν σμικρῶι λόγωι
παρῆκεν κτλ.

und V. 1042:

ὄναιο, Θησεῦ, τοῦ τε γενναίου χάριν κτλ.

Aber ausgeschaltet ist natürlich jeder Gegensatz zwischen diesem Geschlechtsstolz und der Staatsraison, der in der Ἀντιγόνη den Kern der Handlung bildet (S. 335 ff.).

Aber auch an seinen eigenen ersten Oidipus knüpft Sophokles natürlich an. Wenn Kreon Antigone und Ismene als sein Eigentum bezeichnet, V. 830 von jener τῆς ἐμῆς, V. 833 von beiden τοὺς ἐμοὺς ἄγω sagt, so tut er das in seiner Eigenschaft als ἐπίτροπος, zu dem ihn Oidipus selbst am Schluß des ersten Stückes bestellt hat, V. 1462 ff. Auf die flehende Bitte, die er in derselben Szene tut, ihn in die Fremde zu schicken (V. 1436 f. 1449 ff.), nimmt Oidipus in dem zweiten Stücke zweimal Bezug, V. 431 ff. im Gespräch mit Ismene und V. 765 ff. in der Streitszene mit Kreon:

πρόσθεν τε γάρ με τοῖσιν οἰκείοις κακοῖς
νοσοῦνθ', ὅτ' ἦν μοι τέρψις ἐκπεσεῖν χθονός,
οὐκ ἤθελες θέλοντι προσθέσθαι χάριν,

Worte, die geradezu eine Rückverweisung auf den ersten Oidipus sind.

Auf den Ausgang seiner Ἀντιγόνη, den Zusammenbruch Kreons und den Selbstmord der Eurydike und des Haimon wird V. 868 ff. angespielt, wo Oidipus den Kreon verwünscht:

τοιγὰρ σέ τ' αὐτὸν καὶ γένος τὸ σὸν θεῶν
ὁ πάντα λεύσσων Ἥλιος δοίη βίον
τοιοῦτον οἷον κἀμὲ γηρᾶναί ποτε,

und V. 951 f., wo Kreon verrät, wie tief er sich durch diesen Fluch getroffen fühlt:

καὶ ταῦτ' ἂν οὐκ ἔπρασσον, εἰ μή μοι πικρὰς
αὐτῶι τ' ἀρὰς ἠρᾶτο καὶ τὠμῶι γένει.

Auf dasselbe Stück geht ferner die Figur der Ismene zurück. Durfte sie dort nur skizziert werden, da sie, wenn auch aus der platäischen Lokalsage entnommen, für die Ökonomie des Dramas wesentlich als Kontrastfigur zu ihrer Schwester gebraucht wird (S. 336), so hat hier Sophokles ihren Charakter vertieft, ohne jedoch an den Grundzügen etwas zu ändern. Sie ist das still geschäftige, bescheidene, anspruchslose, opferwillige, hingebende Mädchen geblieben, nur gereifter in ihrem Denken und zielbewußter in ihrem Handeln, eine der liebenswürdigsten Frauengestalten, die Sophokles gezeichnet hat. Nur von einem treuen Diener begleitet V. 334, ist sie ausgezogen, um in der weiten Welt den Vater und die Schwester zu suchen, ihnen eine wichtige Kunde und dringende Warnung zu bringen, und nach langem Umherirren und schweren Strapazen findet sie sie endlich auf dem Kolonos[4]). Aber davon will sie nicht sprechen, V. 361 ff.:

ἐγὼ τὰ μὲν παθήμαθ' ἅπαθον, πάτερ,
ζητοῦσα τὴν σὴν ποῦ κατοικοίης τροφήν,
παρεῖσ' ἐάσω. δὶς γὰρ οὐχὶ βούλομαι
πονοῦσά τ' ἀλγεῖν καὶ λέγουσ' αὖθις πάλιν.

Als es gilt, den Eumeniden das Reinigungsopfer darzubringen, meldet sie sich sofort und orientiert sich durch eine kurze und verständige Frage, die die geübte Reisende verrät, bei dem Chor über die Örtlichkeit, wo sie hin zu gehen hat (V. 503 ff.). Und als im Schlußkommos Antigone leidenschaftlich das Grab des Vaters zu sehen verlangt, ist sie, obgleich ebenfalls von tiefstem Schmerz ergriffen (V. 1723 ff.), doch die gefaßtere und besonnenere. So ist der erste Teil dieses Kommos bis zum Wiederauftreten des Theseus (V. 1751 ff.) deutlich als Pendant zur Parodos der Ἀντιγόνη gedacht; nur daß Ismenes ablehnende Haltung hier nicht aus Energielosigkeit, sondern aus verständigem Erfassen der Situation entspringt und Antigones leidenschaftliches Verlangen nicht

auf der Forderung der Geschlechtsehre, sondern auf überströmender planloser Kindesliebe beruht. Wie sie hereinstürzt, V. 1670ff.:

αἰαῖ φεῦ, ἔστιν ἔστι νῷν δὴ
οὐ τὸ μέν, ἄλλο δὲ μή, πατρὸς ἔμφυτον
ἄλαστον αἷμα δυσμόροιν στενάζειν,

erinnert sie, auch durch den wechselnden Rhythmus des Gesanges, zugleich an die Antigone in der Schlußszene der Phoinissen, V. 1485ff. (s. oben S. 440 f.).

Für die Ökonomie des Dramas ist Ismene eine wichtige Person; sie stellt die Fühlung zwischen Oidipus und Theben her; denn nicht zum erstenmal sucht sie heimlich ihren in der Fremde herumirrenden Vater auf:

φύλαξ δέ μου
πιστὴ κατέστης, γῆς ὅτ᾽ ἐξηλαυνόμην

sagt Oidipus zu ihr V. 355f. Sie überbringt ihm regelmäßig die Orakelsprüche, die die Thebaner über ihn von Zeit zu Zeit aus Delphi heimholen (V. 413), V. 353ff.:

πρόσθεν μὲν ἐξίκου πατρὶ
μαντεῖ᾽ ἄγουσα πάντα, Καδμείων λάθραι,
ἃ τοῦδ᾽ ἐχρήσθη σώματος.

Und damit kommen wir zur Handlung des Stückes, die Sophokles zum größten Teil frei erfinden mußte.

Gegeben war das mythische Oidipusgrab auf dem Kolonos und der delphische Orakelspruch, der den Athenern von diesem Grab großen Segen verhieß, den Thebanern aber an dieser Stelle eine Niederlage prophezeite; aber dieses Orakel war nach der Volkssage den Athenern lange nach Oidipus' Tode erteilt worden. Schon Euripides läßt dies Orakel den Oidipus selbst erhalten, um zu motivieren, warum der Verbannte nach dem Kolonos zieht. Das übernimmt, wie wir oben gesehen haben, Sophokles (S. 457), aber während der Euripideische Oidipus bewußt den Kolonos sucht, wird der Sophokleische nach langer Wanderschaft ahnungslos dorthin verschlagen und erinnert sich erst dann des Orakels; und weiter dichtet Sophokles hinzu, daß auch den Thebanern dasselbe Orakel erteilt wird, und zwar zu einer Zeit, als Polyneikes noch in Theben weilt, V. 416f.:

ΟΙΔ. παίδων τις οὖν ἤκουσε τῶν ἐμῶν τάδε;
ΙΣΜ. ἄμφω γ᾽ ὁμοίως, κἀξεπίστασθον καλῶς.

Die Fassung, in der es Ismene berichtet, V. 402:

κείνοις ὁ τύμβος δυστυχῶν ὁ σὸς βαρύς

und V. 409. 411:

ἔσται ποτ᾽ ἄρα τοῦτο Καδμείοις βάρος
τῆς σῆς ὑπ᾽ ὀργῆς, σοῖς ὅταν στῶσιν τάφοις,

entspricht der attischen Lokalsage (S. 8 ff. S. 35). Etwas anders lautet die Fassung, in der es Polyneikes seinem Vater mitteilt, V. 1332:

οἷς ἂν σὺ προσθῇ, τοῖσδ᾽ ἔφασκ᾽ εἶναι κράτος.

Auf diese Disharmonie kommen wir unten zurück.

Damit ist der Keim zu einer dramatischen Handlung gegeben; bei dem verachteten blinden Bettler liegt die Entscheidung über den Ausgang des Krieges[5]). Beide Parteien bemühen sich, ihn auf ihre Seite zu ziehen. Polyneikes kommt persönlich; die Thebaner entsenden Kreon; man kann fragen, warum nicht Eteokles? Einmal weil Sophokles, wenn ich richtig sehe, es mit Rücksicht auf die Phoinissen vermeiden wollte, beide Brüder auftreten zu lassen. Denn wenn er sie auch nicht in demselben Sinne einander gegenübergestellt hätte, eine Art von Wiederholung wäre es doch gewesen. Übrigens hoffe ich unten zu zeigen, daß nach dem ursprünglichen Entwurf des Stückes auch Polyneikes nicht auftreten sollte. Vor allem aber mochte es Sophokles reizen, den von ihm recht eigentlich als dramatische Figur geschaffenen Kreon (S. 284 f.), den er schon zweimal in etwas verschiedener Charakteristik hatte auftreten lassen, zum drittenmal wieder in abweichender Gestaltung zu zeigen und in der Szene zwischen ihm und Oidipus ein Pendant zu der Kreonszene am Schluß des Οἰδίπους τύραννος zu schaffen. Denn in diesem Stück ist er weder der passive Biedermann wie im ersten Οἰδίπους, noch der die Staatsraison mit unzureichender Naturanlage vertretende Scheinkönig wie in der Ἀντιγόνη, noch der zärtlich schwache Vater wie in den Φοίνισσαι, er ist der vollendete heuchlerische Intrigant, dem jedes Mittel recht ist. Möglich, daß der Kreon des Euripideischen Οἰδίπους das Vorbild war (s. oben S. 305 ff.). Wenn dieser Kreon zu Oidipus mit ähnlich mitleidvollen Worten spricht wie der Kreon des Oidipus Tyrannos V. 1422 ff. und der der Phoinissen V. 1592 f. (s. oben S. 437), so ist es ihm, nicht

wie jenen, ernst damit. Vielmehr ist es die ausgeklügelste Heuchelei, wenn er sagt V. 740ff.:

ἀλλ', ὦ ταλαίπωρ' Οἰδίπους, κλύων ἐμοῦ
ἱκοῦ πρὸς οἴκους. πᾶς σε Καδμείων λεὼς
καλεῖ δικαίως, ἐκ δὲ τῶν μάλιστ' ἐγώ,
ὅσωιπερ, εἰ μὴ πλεῖστον ἀνθρώπων ἔφυν
κάκιστος, ἀλγῶ τοῖσι σοῖς κακοῖς, γέρον.

Oidipus, der ihn von alters her kennt, durchschaut ihn sofort und charakterisiert ihn ebenso kurz wie treffend, V. 761 f.:

ὦ πάντα τολμῶν κἀπὸ παντὸς ἂν φέρων
λόγου δικαίου μηχάνημα ποικίλον,

und im weiteren Verlauf der Rede, V. 794 f.:

τὸ σὸν δ' ἀφῖκται δεῦρ' ὑπόβλητον στόμα
πολλὴν ἔχον στόμωσιν.

Ein sehr glücklicher Gedanke ist es, daß Kreon, um seine Harmlosigkeit zu erhärten, stets auf sein hohes Alter verweist. Denn als betagten Greis läßt ihn Sophokles in diesem Stücke auftreten; ganz folgerichtig, da er der Schwager des greisen Oidipus ist. Auch im Οἰδίπους τύραννος sind beide gleichaltrig, während in den Phoinissen Euripides den Kreon neben dem verhuzelten Oidipus als Mann in der Vollkraft der Jahre zeigt[6]). So sagt denn im zweiten Oidipus Kreon gleich bei seinem Auftreten, wo er um die Gunst der Koloneer wirbt, demütig und schmeichelnd, V. 732 ff.

ἥκω γὰρ οὐχ ὡς δρᾶν τι βουληθείς, ἐπεὶ
γέρων μέν εἰμι, πρὸς πόλιν δ' ἐπίσταμαι
σθένουσαν ἥκων, εἴ τιν' Ἑλλάδος, μέγα,
ἀλλ' ἄνδρα τόνδε τηλικόσδ' ἀπεστάλην[7])
πείσων ἕπεσθαι πρὸς τὸ Καδμείων πέδον κτλ.,

und ebenso demütig sagt er, als sein gewalttätiger Anschlag mißlungen ist, zu Theseus V. 1018:

τί δῆτ' ἀμαυρῶι φωτὶ προστάσσεις ποιεῖν;

Und daß das nicht rhetorische Übertreibung ist, sondern daß er wirklich in der Greisenmaske, vermutlich als λευκὸς ἀνήρ[8]), auftrat, zeigen die Worte des Theseus V. 930 f.:

καὶ σ' ὁ πληθύων χρόνος
γέρονθ' ὁμοῦ τίθησι καὶ τοῦ νοῦ κενόν.

Auch als er seine dem Chor gegebene friedfertige Versicherung Lügen strafend an Oidipus Hand anlegt, betont er nochmals sein Alter V. 874 ff.:

οὔτοι καθέξω θυμόν, ἀλλ' ἄξω βίαι
κεἰ μοῦνός εἰμι τόνδε καὶ χρόνωι βραδύς.

Durch diese Freveltat und die vorhergehende gewaltsame Wegführung der beiden Schwestern ändert sich mit einemmal der Charakter der Handlung. Zuerst hat es sich darum gehandelt, ob dem mit einem ἄγος Behafteten von Theseus und den Athenern der Aufenthalt am Kolonos zu gestatten sei; bisher war Oidipus ein προστρόπαιος wie Alkmaion, Orestes, Ixion und andere mit Blutschuld Befleckte. Aber seit Ismene ihm Kunde gebracht hat, daß die Thebaner sich seiner bemächtigen wollen, muß er auch den Schutz des Theseus anflehen (V. 589 ff.). Das Befürchtete erfüllt sich in der Kreonszene, und damit lenkt die Handlung in die Bahnen ein, in denen sich die Hiketiden des Aischylos, sowie die Herakliden und die Hiketiden des Euripides bewegen, und unverkennbar hat das letzte Stück stark eingewirkt. Das Gespräch zwischen dem Theseus und dem hochmütigen thebanischen Herold der Hiketiden, der von Kreon geschickt ist, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονός, Ἐτεοκλέους θανόντος[9]), V. 400 ff. ist das Vorbild für die Szene zwischen Theseus und Kreon selbst. Beide Male ist der Schutzflehende, um den sich der Streit dreht, dort Adrastos, hier Oidipus, bei dem ἀγὼν λόγων zugegen, beide Male fährt er, nach der beleidigenden Rede des Thebaners, zornig auf; aber während Adrast nach dem Ausruf ὦ παγκάκιστε von dem Euripideischen Theseus mit σῖγ', Ἄδραστ', ἔχε στόμα V. 513 sogleich zur Ruhe verwiesen wird, läßt der Sophokleische Theseus den Oidipus seine mit ὦ λῆμ' ἀναιδές anhebende Widerlegung (V. 960 ff.) ungestört zu Ende führen, so daß sich der ἀγών hier zwischen drei Personen abspielt.

Wenn hier Oidipus den heuchlerischen Antrag des Kreon schroff ablehnt, so war für ihn außer dem delphischen Orakelspruch und der Erinnerung an alte Schmach und Mißhandlung noch maßgebend, daß ihm, wie er von Ismene gehört hat V. 406 ff., ein Grab in der Heimatserde verweigert wird V. 783 ff.[10]). Aber später Polyneikes gegenüber fällt dieser Grund fort. Dieser verspricht, ihn wieder in königliche Ehren einzusetzen V. 1342 f.:

ὥστ' ἐν δόμοισι τοῖσι σοῖς στήσω σ' ἄγων,
στήσω δ' ἐμαυτόν,

worin doch wohl ausgesprochen liegt, daß er ihm auch ein königliches Begräbnis in Theben gewährleisten will; jedesfalls wirft Oidipus diese Frage seinem Sohne gegenüber überhaupt nicht auf. Aber doch sind für die Abweisung, die er ihm in fast noch schrofferer Form zuteil werden läßt, als dem Kreon, nicht allein jene zwei anderen, doch wahrlich ausreichenden Gründe bestimmend, sondern sein geradezu fanatischer Haß gegen Polyneikes.

Wild fährt er auf, als er aus Theseus' andeutenden Worten V. 1167 f. die Nähe dieses Sohnes ahnt, V. 1173 f.:

παῖς οὑμός, ὦναξ, στυγνός, οὗ λόγων ἐγὼ
ἄλγιστ' ἂν ἀνδρῶν ἐξανασχοίμην κλύων

und V. 1177:

ἔχθιστον, ὦναξ, φθέγμα τοῦθ' ἥκει πατρί,

und nur die Dankbarkeit gegen Theseus und Antigones flehende Bitte bewegen ihn, dem Sohn Gehör zu schenken. Hier liegt, obgleich, wie wir später sehen werden, für Sophokles auch noch etwas Persönliches hinzukommt, handgreiflich eine Reminiszenz an die Thebais vor (s. oben S. 169 ff.), wo Polyneikes es ist, der seinen Vater durch Vorsetzen der Kadmeischen γέρα verhöhnt. Und hierauf weiter bauend hat Sophokles die Verfluchung der Söhne in die Zeit herabgerückt, zu der das Stück spielt. Denn der Bruderzwist ist nach der Version des zweiten Oidipus keineswegs Wirkung der Flüche des Oidipus, wie noch in den Phoinissen. Er ist eine göttliche Schickung, ein Teil des Geschlechtsfluches, über dessen Ursache und Herkunft sich Sophokles in diesem Stücke nicht weiter verbreitet; τὴν πεπρωμένην ἔριν nennt ihn Oidipus V. 422 f., und wenn die Brüder, um solchen Zwist zu vermeiden, anfänglich daran gedacht hatten, auf den Thron zu verzichten und dem Kreon die Herrschaft zu überlassen, so taten sie das nicht aus Furcht vor einem Vaterfluch, sondern λόγωι σκοποῦσι τὴν πάλαι γένους φθοράν V. 369[11]). Jetzt erst, nachdem der Bruderzwist in hellen Flammen steht, spricht Oidipus den Fluch über die Söhne aus und zwar einen doppelten. Den ersten Fluch spricht er, als er hört, daß die Söhne, obgleich ihnen das delphische Orakel bekannt war, also noch vor Ausbruch des Zwistes, ihn nicht zurückgerufen haben.

κᾆιθ' οἱ κάκιστοι τῶνδ' ἀκούσαντες πάρος
τοὐμοῦ πόθου προὔθεντο τὴν τυραννίδα;

fragt er zornig V. 419 f., und Ismene muß es traurig bejahen V. 420:

ἀλγῶ κλύουσα ταῦτ᾽ ἐγώ, φέρω δ᾽ ὅμως.

Natürlich kann nun dieser erste Fluch nicht wie in der Thebais und bei Aischylos lauten: »sie sollen ihr Erbteil mit dem Schwerte teilen«, denn der Bruderkrieg ist ja bereits entbrannt; jedoch wird er jener ursprünglichen Fassung insoweit assimiliert, daß er mit dem Gebet eingeleitet wird, die Götter möchten den Bruderzwist weiter andauern lassen, V. 421 f.:

ἀλλ᾽ οἱ θεοί σφιν μήτε τὴν πεπρωμένην
ἔριν κατασβέσειαν.

Nun folgt die Verfluchung:

ἐν δ᾽ ἐμοὶ τέλος
αὐτοῖν γένοιτο τῆσδε τῆς μάχης πέρι,
ἧς νῦν ἔχονται κἀπαναιροῦνται δόρυ·
ὡς οὔτ᾽ ἂν ὃς νῦν σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχει
μείνειεν οὔτ᾽ ἂν οὑξεληλυθὼς πάλιν
ἔλθοι ποτ᾽ αὖθις.

In leichter Verhüllung wünscht der Vater beiden Söhnen den Tod, aber, wohl bemerkt, noch nicht den Wechselmord. Als er aber später Kreon gegenüber auf diese Verfluchung Bezug nimmt, geschieht es mit einer Wendung, die an zwei Stellen der Ἑπτά V. 731 ff.:

χθόνα ναίειν διαπήλας,
ὁπόσαν καὶ φθιμένοισιν κατέχειν,
τῶν μεγάλων πεδίων ἀμοίρους

und V. 819 f.:

ἕξουσι δ᾽ ἣν λάβωσιν ἐν ταφῆι χθόνα
πατρὸς κατ᾽ εὐχὰς δυσπότμους φορούμενοι,

unverkennbar anklingt V. 789 f.:

ἔστιν δὲ παισὶ τοῖς ἐμοῖσι τῆς ἐμῆς
χθονὸς λαχεῖν τοσοῦτον ἐνθανεῖν μόνον.

Diesen ersten Fluch wiederholt Oidipus in der Szene mit Polyneikes kurz hintereinander noch zweimal mit ähnlichen Worten wie V. 425 ff., nämlich V. 1372 ff.:

οὐ γὰρ ἔσθ᾽ ὅπως πόλιν
κείνην ἐρείψεις, ἀλλὰ πρόσθεν αἵματι
πεσεῖ μιανθεὶς χὠ ξύναιμος ἐξ ἴσου

30*

und V. 1383 ff.:

σὺ δ᾽ ἔρρ᾽ ἀπόπτυστός τε κἀπάτωρ ἐμοῦ,
κακῶν κάκιστε, τάσδε συλλαβὼν ἀράς,
ἅς σοι καλοῦμαι, μήτε γῆς ἐμφυλίου
δόρει κρατῆσαι μήτε νοστῆσαί ποτε
τὸ κοῖλον Ἄργος.

Und hieran schließt sich unmittelbar in prägnanter Fassung der zweite Fluch, der mit dem der Thebais

χερσὶν ὑπ᾽ ἀλλήλων καταβήμεναι Ἄιδος εἴσω

identisch ist, V. 1387 f.:

ἀλλὰ συγγενεῖ χερὶ
θανεῖν κτανεῖν θ᾽ ὑφ᾽ οὗπερ ἐξελήλασαι.

Und dann folgt der großartige Schluß, dessen grausige Schönheit nur aus der Thebais ganz verständlich ist. Dort hatte Polyneikes dem blinden Vater zum Hohn πατρὸς ἑοῖο τιμήεντα γέρα vorgesetzt; die γέρα πατρῷα, die Oidipus selbst seinen Söhnen hinterläßt, sind seine Flüche V. 1395 f.:

Οἰδίπους
τοιαῦτ᾽ ἔνειμε παισὶ τοῖς αὑτοῦ γέρα.

Erst dieser Fluch bewirkt den unglücklichen Ausgang des Feldzugs; das spricht Polyneikes direkt aus, V. 1432 ff.:

ἀλλ᾽ ἐμοὶ μὲν ἥδ᾽ ὁδὸς
ἔσται μέλουσα δύσποτμός τε καὶ κακὴ
πρὸς τοῦδε πατρὸς τῶν τε τοῦδ᾽ Ἐρινύων.

Damit ist aber die Weissagung des Amphiaraos unverträglich. Denn bevor der Fluch gesprochen, konnte Zeus keine παραίσια σήματα senden, konnte der Seher nicht warnen. Indem Sophokles den Fluch auf einen bedeutend späteren Zeitpunkt verlegt, sah er sich genötigt, die Weissagung des Amphiaraos auszuschalten. Polyneikes erwähnt ihn zwar unter seinen Verbündeten an erster Stelle mit den auf den Vers der Thebais

ἀμφότερον μάντιν τ᾽ ἀγαθὸν κρατερόν τ᾽ αἰχμητήν [12])

anspielenden Worten V. 1312 f.:

δορυσσοῦς Ἀμφιάρεως, τὰ πρῶτα μὲν
δόρει κρατύνων, πρῶτα δ᾽ οἰωνῶν ὁδοῖς.

Aber daß er aus dem Vogelflug Ungünstiges für den Feldzug geweissagt habe, davon steht im Texte kein Wort.

Worauf beruht aber der besondere Haß, den Oidipus gegen Polyneikes hegt, wenn die Verhöhnungen, wie sie in der Thebais

und bei Aischylos vorkommen, eliminiert sind? Darauf, daß Polyneikes es gewesen ist, der ihn vertrieben hat; das wirft er ihm in bitteren Worten vor V. 1354 ff.:

ὅς γ᾽, ὦ κάκιστε, σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχων,
ἃ νῦν ὁ σὸς ξύναιμος ἐν Θήβαις ἔχει,
τὸν αὐτὸς αὑτοῦ πατέρα τόνδ᾽ ἀπήλασας
κἄθηκας ἄπολιν καὶ στολὰς ταύτας φορεῖν,
ἃς νῦν δακρύεις εἰσορῶν.

Ich brauche nicht hervorzuheben, daß dies eine freie Sophokleische Erfindung ist; auch Dopheide hat dies schon richtig ausgesprochen. Die Entwickelungsgeschichte der Sage, soweit wir sie bisher kennen gelernt haben, schließt die Verbannung des Oidipus durch seine Söhne aus[13]).

Soweit schließt sich scheinbar alles harmonisch zusammen; aber gerade die Polyneikesszene, die Dopheide treffend ein kleines Drama für sich genannt hat[14]), enthält nicht nur zu dem übrigen Stück Widersprüche, aus denen man die abenteuerlichsten Konsequenzen gezogen hat, sondern auch Widersprüche in sich. Beginnen wir mit diesen. Wenn Polyneikes sagt V. 1292 ff.:

γῆς ἐκ πατρῴας ἐξελήλαμαι φυγάς,
τοῖς σοῖς πανάρχοις οὕνεκ᾽ ἐνθακεῖν θρόνοις
γονῆι πεφυκὼς ἠξίουν γεραιτέραι.
ἀνθ᾽ ὧν μ᾽ Ἐτεοκλῆς, ὢν φύσει νεώτερος,
γῆς ἐξέωσεν, οὔτε νικήσας λόγωι
οὔτ᾽ εἰς ἔλεγχον χειρὸς οὐδ᾽ ἔργου μολών,
πόλιν δὲ πείσας,

so klingt das bei unbefangenem Lesen doch so, als habe sich Eteokles den Ansprüchen seines Bruders auf den Thron sofort erfolgreich widersetzt. Wenn aber Polyneikes seinen Vater in die Verbannung schicken kann, so muß er eine Zeitlang souveräner Herrscher gewesen sein, ja, da diese Verbannung weit zurückliegt und Oidipus schon jahrelang durch die Welt irrt, eine recht beträchtliche Zeit lang. Hier kann man aber zur Entschuldigung sagen, daß der dramatische Dichter das Recht hat, die Zeiträume, wie er's braucht, zu längen und zu kürzen.

Aber Polyneikes fährt dann fort V. 1299 f.:

ὧν ἐγὼ μάλιστα μὲν
τὴν σὴν Ἐρινὺν αἰτίαν εἶναι λέγω,
ἔπειτα κἀπὸ μάντεων ταύτηι κλύω.

Mit dieser Erinys kann unmöglich, wie man geglaubt hat, die πάλαι γένους φθορά V. 369 (vgl. S. 178 f.), also der Geschlechtsfluch, oder der Haß der Götter gegen das Labdakidengeschlecht V. 964 f.[15]), gemeint sein; der Vergleich mit Polyneikes' späteren Worten 1434 πρὸς τοῦδε πατρὸς τῶν τε τοῦδ' Ἐρινύων und den Worten des Chores in den Ἑπτά 722 f. παναληθῆ κακόμαντιν πατρὸς εὐκταίαν Ἐρινύν zeigt, daß hier die Verfluchung durch den Vater gemeint ist und zwar die erste der Thebais:

ὡς οὔ οἱ πατρώϊ' ἐν αἰδοῖ καὶ φιλότητι
δάσσαιντ' κτλ.

Dieser im übrigen Stück aus der Handlung eliminierte Fluch taucht hier plötzlich auf[16]), so daß wir in dieser Szene eigentlich eine dreifache Verfluchung haben: den Streit um das Erbe, den Tod, den Wechselmord.

Allein sowohl über die Verbannung des Oidipus als über den Streit der Brüder wird an früheren Stellen ganz Verschiedenes berichtet; es empfiehlt sich, beides in der Besprechung zunächst getrennt zu halten.

Schon zweimal vorher hat sich Oidipus über seine Verbannung geäußert; im Gespräch mit Ismene klagt er deshalb den Staat an, seine Söhne aber nur insofern, als sie keinen Einspruch erhoben haben, V. 440 ff.:

πόλις βίαι
ἤλαυνέ μ' ἐκ γῆς χρόνιον, οἱ δ' ἐπωφελεῖν,
οἱ τοῦ πατρός, τῶι πατρὶ δυνάμενοι τὸ δρᾶν
οὐκ ἠθέλησαν, ἀλλ' ἔπους σμικροῦ χάριν
φυγάς σφιν ἔξω πτωχὸς ἠλώμην ἐγώ.

Die Söhne sind also zwar nicht die Staatshäupter, aber ihr Einfluß ist groß. In der Streitszene mit Kreon aber schiebt Oidipus diesem die Schuld zu V. 770 f.:

ἐξεώθεις κἀξέβαλλες, οὐδέ σοι
τὸ ξυγγενὲς τοῦτ' οὐδαμῶς τότ' ἦν φίλον.

Das ist kein Widerspruch mit der ersten Stelle (V. 440 ff.), wenn man sich Kreon, wie am Schluß des Oidipus Tyrannos, als Vormund seiner Neffen und als Staatsverweser, mithin als Verkörperung der πόλις denkt. Und dazu sind wir um so mehr berechtigt, als sich an beiden Stellen kurz vorher jene schon oben S. 460 erörterte Bezugnahme auf den Schluß des ersten Oidipus findet, die Beschwerde darüber, daß die Verbannung nicht gleich ausgesprochen

worden sei, als er es so heiß gewünscht habe. Beidemal bildet dann den Übergang die Erklärung, daß er später, nachdem sich seine erste furchtbare Erregung gelegt habe, lieber in der Heimat geblieben wäre, V. 437 ff.:

> χρόνωι δ', ὅτ' ἤδη πᾶς ὁ μόχθος ἦν πέπων,
> κἀμάνθανον τὸν θυμὸν ἐκδραμόντα μοι
> μείζω κολαστὴν τῶν πρὶν ἡμαρτημένων,
> τὸ τηνίκ' ἤδη τοῦτο μὲν πόλις βίαι κτλ.

und V. 768 f.:

> ἀλλ' ἡνίκ' ἤδη μεστὸς ἦ θυμούμενος[17])
> καὶ τοὐν δόμοισιν ἦν διαιτᾶσθαι γλυκύ
> τότ' ἐξεώθεις κτλ.

Im ersten Oidipus läßt es Sophokles, wie oben S. 14 f. gezeigt, absichtlich unentschieden, ob Kreon die Verbannung aussprechen wird oder nicht, obgleich die frühere Weissagung des Teiresias keinen Zweifel darüber läßt, daß er wirklich verbannt werden wird[18]). Am Schluß der Phoinissen verhängt Kreon die Verbannung, aber erst nach dem Tod der Oidipussöhne. Man kann also die von Sophokles in diesen beiden Stellen seines zweiten Oidipus befolgte Version als eine Kombination des Schlusses des ersten Oidipus mit dem der Phoinissen bezeichnen.

Genau dieselbe Situation wird in der Stichomythie zwischen Oidipus und Ismene vorausgesetzt. Nach des Oidipus Verbannung sind die Söhne noch nicht Herrscher V. 418. 419, aber sie streben nach der Herrschaft, die ihnen mehr am Herzen liegt, als das Schicksal ihres Vaters. Das besagen die schon einmal von uns zitierten Verse 418 f. κἀθ' οἱ κάκιστοι — πάρος τοὐμοῦ πόθου προὔθεντο τὴν τυραννίδα, die aber erst ganz verständlich werden, wenn man sie mit dem kombiniert, was Ismene vorher von dem Ausbruch des Bruderzwistes erzählt hat.

Zu diesem zweiten Punkte gehen wir also nunmehr über. Anfänglich, so erzählt Ismene, waren Eteokles und Polyneikes wetteifernd bestrebt[19]), dem Kreon die Herrschaft zu lassen aus Furcht vor dem Geschlechtsfluch (s. oben S. 178 f.), dann aber fährt sie fort V. 371 ff.:

> νῦν δ' ἐκ θεῶν του κἀλιτηρίου φρενὸς
> εἰσῆλθε τοῖν τρισαθλίοιν ἔρις κακὴ
> ἀρχῆς λαβέσθαι καὶ κράτους τυραννικοῦ.

χὠ μὲν νεάζων καὶ χρόνωι μείων γεγὼς
τὸν πρόσθε γεννηθέντα Πολυνείκη θρόνων
ἀποστερίσκει κἀξελήλακεν πάτρας.

Also hat Polyneikes niemals in Theben die Herrschaft geführt; er ist gewaltsam vertrieben worden, wie es auch Pherekydes erzählt hatte[20]). Daß er der ältere ist, kann sehr wohl auf die Thebais zurückgehen, da er dort über die alten Erbstücke des Geschlechts verfügt (S. 169). Chronologisch aber ordnen sich die Geschehnisse so: geraume Zeit nach dem ἀναγνωρισμός, nach dem Selbstmord der Iokaste, der im Gegensatz zu den Phoinissen in diesem Stück beibehalten ist, und nach seiner Selbstblendung wird Oidipus von Kreon als dem Inhaber der Staatsgewalt in die Verbannung geschickt; die Söhne sind damals schon so erwachsen, daß sie Einspruch hätten erheben können. Nachdem Oidipus bereits jahrelang umhergeirrt ist, erhalten die Thebaner das auf ihn bezügliche Orakel. Die Söhne lassen diese Gelegenheit, den Vater zurückzuführen, unbenutzt, weil unterdessen zwischen ihnen der Streit um die Herrschaft ausgebrochen ist. Eteokles vertreibt seinen älteren Bruder und bemächtigt sich der Herrschaft offenbar im Einverständnis mit Kreon. Dieser zieht mit Trabanten aus, um sich der Person des Oidipus zu bemächtigen. Die Version kann, abgesehen von der aus Pherekydes zu belegenden gewaltsamen Vertreibung des Polyneikes, so in keiner älteren Quelle gestanden haben, weil sie das von Sophokles erfundene Verwesertum des Kreon enthält, läßt sich aber aus den am Schluß des ersten Oidipus gegebenen Voraussetzungen leicht entwickeln.

So geschlossen und einheitlich diese Geschichte in sich ist, so schroff steht sie zu den Voraussetzungen der Polyneikesszene in Widerspruch. Dort ist Polyneikes eine Zeitlang wirklich König gewesen und hat während dieser Zeit seinen Vater ins Elend getrieben. Der delphische Orakelspruch ergeht erst, als der Bruderzwist ausgebrochen und Polyneikes aus Theben vertrieben ist, und zwar in der Fassung, die uns schon oben S. 463 auffiel, V. 1332:

οἷς ἂν σὺ προσθῆι, τοῖσδ' ἔφασκ' εἶναι κράτος,

eine Fassung, die den Ausbruch nicht nur des Bruderzwistes, sondern des Krieges voraussetzt und die Entscheidung über den Ausgang in die Hände des Oidipus legt.

Aber der Widersprüche sind noch mehr. Polyneikes erzählt, daß Theben von seinem Heere zerniert ist, V. 1311 f.:

οἳ νῦν ξὺν ἑπτὰ τάξεσι ξὺν ἑπτά τε
λόγχαις τὸ Θήβης πεδίον ἀμφεστᾶσι πᾶν.

Ismene hat V. 377 ff. nur als Gerücht gehört, daß Polyneikes in Argos weilt, daß er sich dort vermählt hat und einen Feldzug gegen seine Vaterstadt vorbereitet:

ὁ δ᾽, ὡς καθ᾽ ἡμᾶς ἔσθ᾽ ὁ πληθύων λόγος,
τὸ κοῖλον Ἄργος βὰς φυγάς, προσλαμβάνει
κῆδός τε καινὸν καὶ ξυνασπιστὰς φίλους
ὡς αὐτίκ᾽ αὐτὸς[21]) ἢ τὸ Καδμείων πέδον
τιμῆι καθέξων ἢ πρὸς οὐρανὸν βιβῶν.

Nun könnte man zur Erklärung dieses Widerspruches ja sagen, daß die Zernierung erst als Ismene Theben verlassen hatte, während ihrer langen Reise V. 361 ff. (oben S. 461), sich vollzogen habe. Aber weit bedenklicher ist, daß Kreon mit seinem gewappneten Gefolge den Ring der Belagerer durchbrochen haben soll[22]).

Diese Widersprüche lassen sich nicht vertuschen. Man muß sie einfach konstatieren. Man kann sie aber auch nicht aus dem leidenschaftlichen Wesen des Oidipus erklären, wie Radermacher gewollt hat (denn sie finden sich, wie wir sehen, keineswegs bloß in den Reden des Titelhelden), noch aus der Altersschwäche des Dichters, von der dies Drama wahrlich keine Spuren trägt. Aber auch Dopheides' Gedanke, daß Sophokles nur die einzelnen Episoden in sich einheitlich habe gestalten wollen, ist nicht haltbar. Denn tatsächlich finden sich Widersprüche, die diesen Namen verdienen und nicht nur auf Grund pedantischer Betrachtungsweise ausgeklügelt sind (abgesehen von zwei unten zu besprechenden, mit denen es seine besondere Bewandtnis hat), zwischen den übrigen Episoden überhaupt nicht, sondern nur zwischen der Polyneikesszene und dem vorhergehenden Teil des Stückes. Diese Szene ist nicht nur eine kleine Tragödie für sich, sondern ein Fremdkörper im Organismus des Dramas, und wer ehrlich sein will, muß bekennen, daß dieses durch ihre Ausmerzung an Einheit und Geschlossenheit gewinnen würde.

Und sie läßt sich ausmerzen. Auf die Rückkehr der befreiten Töchter konnte der Donnerschlag, der die Entrückung einleitet, sofort folgen, und Theseus brauchte nicht fortzugehen, ohne zu sagen wohin (V. 1208—1210), noch wiederzukommen, ohne zu

sagen woher (V. 1500—1504), und der Chor brauchte seinen König nicht mit einem κλητικὸς ὕμνος herbeizurufen (V. 1493—1498) wie einen Gott[23]).

Aber keiner wird heute noch so vermessen sein, diese Szene für eine Interpolation zu halten. Kein anderer als Sophokles kann dies gedichtet haben. Aber wie sind dann die Diskrepanzen zu erklären? Ich sehe nur eine Möglichkeit. Die Szene ist zu einer anderen Zeit als das übrige Stück, entweder früher gedichtet, dann ist sie liegen geblieben, oder sie war ursprünglich nicht beabsichtigt und ist erst später in das schon weit vorgeschrittene Stück eingelegt worden. Das letztere ist a priori weitaus das wahrscheinlichere. Bis zu dieser Szene beruht alles, wie gezeigt, auf den durch den Oidipus Tyrannos und die Phoinissen geschaffenen Voraussetzungen; auch die Mythopöie ist fast ausschließlich auf diesen beiden Stücken aufgebaut. Die Polyneikesszene operiert einesteils mit Motiven aus der Thebais und der Aischyleischen Trilogie, anderseits mit der freien Erfindung, daß Polyneikes es war, der den Oidipus in die Verbannung geschickt hat; doch sind auch hier die ersten Voraussetzungen dem Schluß der Phoinissen entnommen, Oidipus ist verbannt und Antigone hat ihn ins Elend begleitet. Entscheidend ist endlich, daß mit V. 1375 ff.:

τοιάσδ' ἀρὰς σφῷν πρόσθε τ' ἐξανῆκ' ἐγὼ
νῦν τ' ἀνακαλοῦμαι ξυμμάχους ἐλθεῖν ἐμοί

auf die frühere Verfluchung V. 425 ff. Bezug genommen wird, die denn auch, wie oben gezeigt, gleich darauf V. 1385 ff. wiederholt wird. Die Kreonszene muß also schon gedichtet gewesen sein, als Sophokles diese Verse schrieb.

Ist das richtig, so hatte der Dichter ursprünglich nicht beabsichtigt, den Polyneikes als Person auftreten zu lassen. Er weilt, wie wir von Ismene hören, noch in Argos, mit den Vorbereitungen zum Feldzug beschäftigt (V. 377 ff.). Dieser erste Entwurf trägt also einen wesentlich anderen Charakter als das Stück, das wir heute lesen. Der Zug der Sieben bildete nicht den düsteren Hintergrund, nur wie eine bange Ahnung wurde er empfunden. Außer Ismene gedenkt nur Oidipus des Krieges, indem er den Fluch über seine Söhne ausspricht, V. 423 f. und 789 f., aber nur den einen, daß sie sterben sollen, und zwar nicht einmal eigentlich in der Form eines Fluches, sondern das einemal als Wunsch (V. 420 f.: ἐν δ' ἐμοὶ τέλος αὐτοῖν γένοιτο τῆσδε τῆς μάχης πέρι), das andere

Mal (V. 789: ἔστιν δὲ παῖσι τοῖς ἐμοῖς κτλ.) als Prophezeiung. Da jedes Kind den Ausgang des Feldzuges kannte, waren diese Andeutungen vollständig ausreichend. Wenn sich Kreon der Person des Oidipus bemächtigen will, so beabsichtigt er nicht, sich dadurch des Sieges zu vergewissern, sondern die Thebaner in den Besitz des segenbringenden Oidipusgrabes zu bringen und die ihnen einst auf attischem Boden drohende Niederlage (V. 409 ff.) zu verhüten. Sein Augenmerk ist also nicht auf die gegenwärtige Lage Thebens, sondern auf eine ferne Zukunft gerichtet. Kreons Anschlag mißlingt. Die Athener erhalten das Grab des Oidipus, der Fluchgeist des Oidipus aber verbleibt den Thebanern, V. 787 f.:

οὐκ ἔστι σοι ταῦτ᾽, ἀλλά σοι τάδ᾽ ἔστ᾽, ἐκεῖ
χώρας ἀλάστωρ οὑμὸς ἐνναίων ἀεί.

Versetzen wir uns aber in die Zeit der Abfassung und in die Seele des Dichters, so dreht sich der Konflikt um die Ansprüche von Eteonos und von Kolonos, von denen unsere ganze Untersuchung ausgegangen (s. oben S. 8 ff.). Die Authentizität des Oidipusgrabes von Kolonos wollte der Demote von Kolonos dramatisch beweisen.

War aber dies der Grundgedanke des Stücks, so wird man billig fragen, was Sophokles bewegen konnte, diesen durch Einlegen der Polyneikesszene [24]) so zu beeinträchtigen, daß plötzlich der Feldzug und das Schicksal der Brüder wenigstens für eine Weile in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wird. Die Antwort, die ich gefunden zu haben glaube, berührt sich etwas mit einer bereits von Boeckh und Süvern geäußerten, aber jetzt allgemein aufgegebenen Vermutung [25]). Daß ich sie wiederaufnehme, wird starkes Kopfschütteln hervorrufen; das soll mich aber nicht hindern, sie vorzutragen. Ich glaube, daß wir hier in der seltenen Lage sind, auch in einem antiken Drama hinter der Dichtung das Erlebnis zu erkennen. Es gilt hier wieder das Goethesche Wort: »Das Wahre ist schon längst gefunden, das alte Wahre faß es an.«

Die antike Biographie berichtet von einem zwischen Sophokles und seinem ältesten Sohn Iophon eingetretenen Zerwürfnis. Dieser habe in der Phratrie gegen ihn den Vorwurf erhoben, daß er vor Altersschwäche blödsinnig geworden sei, sich dadurch aber nur den scharfen Tadel der Phratrie zugezogen. Diesem Berichte steht man heute meist skeptisch gegenüber [26]). Man macht da-

gegen geltend, erstens daß die aus Lobon in dem Βίος zitierte Grabschrift:

κρύπτω τῶιδε τάφωι Σοφοκλῆ πρωτεῖα λαβόντα
τῆι τραγικῆι τέχνηι, σχῆμα τὸ σεμνότατον[27])

nach Valerius Maximus VIII 7, ext. 12, der die πρωτεῖα auf den erst nach dem Tode des Dichters aufgeführten zweiten Oidipus bezieht und daher übersetzt: *qua sola fabula omnium eiusdem studii poetarum praeripere gloriam potuit*, den Iophon zum Verfasser hatte; zweitens daß Iophon nach seines Vaters Tode dessen Statue in Gestalt des Heros Dexion geweiht habe[28]); drittens daß die Äußerung des Dionysos in den Fröschen V. 77 ff., er wolle den Sophokles nicht eher zur Oberwelt heraufführen, πρίν γ' ἂν Ἰοφῶντ' ἀπολαβὼν αὐτὸν μόνον ἄνευ Σοφοκλέους ὅ τι ποιεῖ κωδωνίσω, auf ein gutes Verhältnis zwischen Vater und Sohn schließen lasse.

Der erste Einwurf ist ganz hinfällig; denn einmal, wenn anders Bergk, wie nicht zu bezweifeln ist, aus dem überlieferten λαβών richtig Λόβων gemacht hat, so ist die Grabschrift eine poetische Spielerei[29]), gerade wie die des Peplos; ferner, selbst wenn das Epigramm auf der Grabstele des Sophokles gestanden hätte, würde das noch keine Gewähr für die Autorschaft des Iophon gewesen sein, endlich kann es, wie Preger richtig betont, wegen der jungen Accusativbildungen Σοφοκλῆ oder Σοφοκλῆν, zwischen denen die Handschriften schwanken, überhaupt nicht auf der Stele gestanden haben; Σοφοκλῆα aber oder Σοφοκλέα ist durch das Metrum ausgeschlossen. Gewichtiger scheint der zweite Einwurf; aber stichhaltig ist auch er nicht. Denn gesetzt, das Zerwürfnis hätte bis zum Tode des Sophokles gedauert, so lag es doch in Iophons eigenem Interesse, es möglichst schnell in Vergessenheit zu bringen, nachdem sein toter Vater von den Athenern so hoch geehrt und zum Heros erhoben worden war. Mochte vorausgegangen sein, was immer wollte, die Ehre, die er als Geschlechtsältester für sich in Anspruch nehmen konnte, dem neuen Heros die Statue zu setzen, wird er gewiß keinem andern überlassen haben. Aber wer sagt uns denn überhaupt, daß kein Ausgleich stattgefunden hat, daß Iophon nicht der Rüge der Phratores (ἐπετίμησαν) stattgegeben, den Vater um Verzeihung gebeten und sich mit ihm versöhnt habe? Er war doch damals selbst kein junger Mann mehr. Wenn er einerseits im Jahre 428 an den Dionysien mit Euripides konkurriert hat[30]), und wenn anderseits der Sohn seines jüngeren Halb-

bruders Ariston im Jahre 401 den zweiten Oidipus zur Aufführung brachte[31]), muß Iophon zur Zeit des Prozesses die Fünfziger schon überschritten gehabt haben. In solchem Alter ist man meist zur Versöhnung geneigter. Aber selbst wenn diese Versöhnung eine rein äußerliche gewesen wäre — ich hoffe gleich das Gegenteil zu beweisen —, so genügte das vollkommen für den scherzhaften Verdacht des Aristophanes von der Mitarbeiterschaft des Sophokles an den Dramen des Iophon.

Anderseits ist die Geschichte vortrefflich bezeugt. Satyros, dessen Glaubwürdigkeit und Gelehrsamkeit sein jetzt zutage gekommener Βίος Εὐριπίδου verbürgt[32]), hatte die Geschichte erzählt. Aber freilich ist die Stelle des Βίος Σοφοκλέους, die von dem Prozeß handelt, so heillos verderbt und verstümmelt, daß die Wissenschaft notwendig auf Irrwege geleitet werden mußte. Wir können es nicht umgehen, sie eingehend zu erörtern: 13 φαίνεται[33]) δὲ καὶ παρὰ πολλοῖς ἡ πρὸς τὸν υἱὸν Ἰοφῶντα γινομένη αὐτῶι δίκη ποτε. ἔχων γὰρ ἐκ μὲν Νικοστράτης Ἰοφῶντα, ἐκ δὲ Θεωρίδος Σικυωνίας Ἀρίστωνα τὸν ἐκ τούτου γενόμενον παῖδα Σοφοκλέα τοὔνομα πλέον ἔστεργε. καί ποτε ἐν δράματι εἰσήγαγε τὸν Ἰοφῶντα αὐτῶι φθονοῦντα καὶ πρὸς τοὺς φράτορας ἐγκαλοῦντα τῶι πατρὶ ὡς ὑπὸ γήρως παραφρονοῦντι· οἳ δὲ τῶι Ἰοφῶντι ἐπετίμησαν. Σάτυρος δέ φησιν αὐτὸν εἰπεῖν· ʽεἰ μέν εἰμι Σοφοκλῆς, οὐ παραφρονῶ· εἰ δὲ παραφρονῶ, οὐκ εἰμὶ Σοφοκλῆςʼ. καὶ τότε τὸν Οἰδίποδα παραναγνῶναι. Die fatale Korruptel ἐν δράματι[34]), für die allerdings eine plausible Verbesserung nicht gefunden worden ist, hat selbst Männer wie G. Hermann und Nauck dazu verführt, eine Komödie als Quelle der Nachricht anzusehen, andere, wie Welcker, sie auf ein eignes Drama des Sophokles zu beziehen, in dem dieser auf sein Verhältnis zu Iophon angespielt habe. Aber es ist klar, daß zwischen dem ersten Teil des Berichts, Sophokles' Vorliebe für seinen Enkel, und dem zweiten, Iophons Klage bei der Phratrie, ein Konnex bestehen muß, und daher trifft Fritzsches Ergänzung und Änderung[35]): καί ποτε εἰς τοὺς φράτορας εἰςήγαγε. ⟨λέγουσιν οὖν μὴ ἐᾶσαι αὐτὸν εἰσαγαγεῖν⟩ τὸν Ἰοφῶντα αὐτῶι φθονοῦντα κτλ. wenigstens dem Sinne nach gewiß das richtige. Sophokles will seinen Enkel nachträglich in die Phratrie einführen, wie Perikles zwei Jahrzehnte früher seinen Bastard hatte legitimieren lassen. In der Zeit des Dekeleischen Krieges dachte man über dergleichen sehr lax[36]). Wird doch schon in Aristophanes' Vögeln V. 1669 f. die Einführung eines

erwachsenen νόθος in die Phratrie als etwas durchaus Mögliches hingestellt. Aber mit Recht hat schon C. Fr. Hermann bemerkt, daß des jüngeren Sophokles Vater Ariston damals schon tot gewesen sein müsse[37], spricht jedoch mit Unrecht von einem Betrug des Großvaters. Der jüngere Sophokles mußte, wenn er anders bei der Inszenierung des zweiten Oidipus das übliche 20. Jahr erreicht hatte, zur Zeit des Streits, der doch kaum vor die Aufführung des preisgekrönten Philoktet (409) fallen kann, das 10. Lebensjahr schon beträchtlich überschritten haben. Sein Oheim Iophon widersetzt sich der Einführung in die Phratrie, indem er seinen Vater des senilen Marasmus zeiht, dringt aber nicht durch, sondern zieht sich von den Phratores eine Rüge zu. Die Beschuldigung wegen παρανοία tritt nun naturgemäß in der literarischen Tradition mehr und mehr in den Vordergrund, während der Anlaß dazu, die Einführung des jüngeren Sophokles, ausscheidet; auch wird aus der Verhandlung vor der Phratrie ein förmlicher Prozeß, so in der von Apuleius apol. 37 und dem Verfasser der Μακρόβιοι 24 wiedergegebenen Tradition. Da so die Rivalität zwischen Iophon und seinem Neffen allmählich völlig vergessen wird, ist es nicht verwunderlich, daß nicht mehr von diesem einen Sohne Iophon, sondern von den Söhnen des Sophokles im allgemeinen gesprochen wird, wie es von Plutarch an. sen. 3 p. 785 A und von Cicero de sen. 22 geschieht; und wenn bei diesem zu lesen steht: *Sophocles ad summam senectutem tragoedias fecit. quod propter studium cum rem neglegere familiarem videretur, a filiis in iudicium vocatus est,* so klingt diese Nuance so echt römisch, daß man Bedenken trägt, für sie eine griechische Quelle anzunehmen. Widersprüche, wie man behauptet hat, sind das nicht, auch nicht verschiedene Traditionen, sondern allmähliche Trübungen einer authentischen Geschichte.

Nach Satyros, Cicero, Apuleius und dem Verfasser der Μακρόβιοι hätte nun Sophokles bei dieser Gelegenheit den ganzen Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶι, nach Plutarch wenigstens das Chorlied ‘Εὐίππου ξένε’, vorgetragen. So gelegen mir diese Nachricht kommt, will ich doch von ihr absehen. Ich will zugeben, daß das Legende sein kann und das von Satyros überlieferte Apophthegma: ‘εἰ μέν εἰμι Σοφοκλῆς, οὐ παραφρανῶ· εἰ δὲ παραφρονῶ, οὐκ εἰμὶ Σοφοκλῆς’ zur Abfertigung des Iophon vollkommen ausreichte. Nicht einmal daß der Streit mit Iophon mit der Abfassung der Tragödie zeitlich zusammenfiel, will ich als bezeugt gelten lassen. Es genügt,

sich die Polyneikesszene ins Gedächtnis zu rufen, um in ihr die gewaltige ins Mythische übertragene δείνωσις von Iophons Konflikt mit seinen Vater zu erkennen[38]; und da sich uns diese Szene als eine ursprünglich nicht beabsichtigte Erweiterung des Stückes herausgestellt hat, so ergibt sich, daß dieses schon weit vorgeschritten war, als das Zerwürfnis mit Iophon eintrat, und wenn der Vortrag des Stückes oder einer Probe daraus bei der Verhandlung in der Phratrie wirklich Legende ist, so war der Urheber jener Legende jedenfalls mit den chronologischen Verhältnissen auf das genaueste vertraut und kann der Zeit des Sophokles nicht allzu fern gestanden haben. In der ersten Erregung über die Handlung des Iophon wird Sophokles die Polyneikes-Szene hingeworfen haben. Aus jeder Zeile spricht Zorn und Empörung[39]. Die alte Oidipusgestalt der Thebais und der Aischyleischen Trilogie mußte der Stimmung des gekränkten Vaters mehr entsprechen, als die von ihm und Euripides geschaffenen Neubildungen. Das Bild des hilflosen Alten taucht vor ihm auf, dem Polyneikes uneingedenk der Pflicht des γηροτροφεῖν das schlechte Stück Opferfleisch geschickt hat, die Verse des Aischylos Ἑπτά 785 ff. τέκνοις δ' ἀρχαίας ἐφῆκεν ἐπικότους τροφᾶς, αἰαῖ, πικρογλώσσους ἀράς klingen ihm im Ohr, und so läßt er denn seinen reuigen Polyneikes sagen, V. 1265 f.:

καὶ μαρτυρῶ κάκιστος ἀνθρώπων τροφαῖς
ταῖς σαῖσιν ἥκειν,

Worte, die eigentlich nur für den völlig verständlich sind, der sich jener Aischylosstelle erinnert und die eine höchst gezwungene Umbiegung des alten epischen Motivs enthalten; denn nicht die τροφαί in Theben sind hier gemeint, sondern die jämmerliche Kost des Bettlers, die dem Polyneikes insofern zur Last fällt, als er den Vater ins Elend gestoßen hat. Vor allem aber verrät sich der Vaterfluch und seine furchtbare Wirkung, die auch Polyneikes schon einmal an sich erfahren hat V. 1299:

τὴν σὴν Ἐρινὺν αἰτίαν εἶναι λέγω,

und den er zum zweiten Mal noch entsetzlicher erfahren soll (V. 1432 ff. s. oben S. 468).

Die Hast, mit der die Szene hingeworfen ist, verrät sich darin, daß der Dichter sich nicht die Zeit genommen hat, den Charakter des Polyneikes gründlich durchzuarbeiten und einheitlich zu gestalten noch seine Handlungen miteinander in Ein-

klang zu bringen. Die nachträgliche Vertreibung des Vaters aus Theben ist eine unerhörte Grausamkeit, für die ein Motiv nicht ersichtlich ist; wenigstens wird keins angeführt, kein Orakelspruch, nicht einmal ein Hinweis auf das ἄγος. Dann aber bei seinem Auftreten erscheint Polyneikes plötzlich, wie sein Vorbild in den Phoinissen, gerührt und weich, voll Liebe gegen seinen Vater und seine Schwestern. Reuig gesteht er seine Schuld ein V. 1265 ff., aber sie läßt sich wieder gut machen V. 1269 f., und er will sie wieder gut machen und den Vater in die alten Ehren einsetzen V. 1342 ff. Aber freilich ist ihm die Reue erst gekommen, als er selbst das harte Leid der Verbannung kennen gelernt hat V. 1335 ff. [40]), und den Vater sucht er doch nur auf, weil er ihn gebraucht. Dann bricht er nach der zweiten Verfluchung vollkommen haltlos zusammen, aber dem verständigen Rat seiner Schwester, dem Fluch dadurch die Spitze abzubrechen, daß er das Heer nach Argos zurückführt, V. 1416. 1417, leistet er doch keine Folge — aus Scham vor der Blamage und aus Furcht vor dem Hohn des jüngeren Bruders, V. 1422 f.:

αἰσχρὸν τὸ φεύγειν καὶ τὸ πρεσβεύοντ' ἐμὲ
οὕτω γελᾶσθαι τοῦ κασιγνήτου πάρα.

Daß er diesen subjektiven Gefühlen das Leben seiner Bundesgenossen zum Opfer bringt, kommt ihm keinen Augenblick in den Sinn. Aber die Szene rauscht in so rasendem Tempo an uns vorüber, daß dem Leser diese Verworrenheit in der Charakterzeichnung gar nicht zum Bewußtsein kommt, und noch weniger wird sie das athenische Publikum von 401 gemerkt haben.

Aber der Groll gegen seinen älteren Sohn scheint bei Sophokles doch bald weicheren Gefühlen Platz gemacht zu haben. In der Partie, die die Polyneikesszene vorbereitet, also die Fuge darstellt, steht eine Stelle von einer so persönlichen Note [41]), daß man sie auf ein persönliches Erlebnis zurückführen müßte, auch wenn das Zerwürfnis mit Iophon nicht überliefert wäre; ich meine die Worte, durch die Antigone ihren Vater bewegt, dem Polyneikes Gehör zu schenken, V. 1189 ff.:

ἔφυσας αὐτόν· ὥστε μηδὲ δρῶντά σε
τὰ τῶν κακίστων δυσσεβέστατ', ὦ πάτερ [42]),
θέμις σέ γ' εἶναι κεῖνον ἀντιδρᾶν κακῶς.
ἀλλ' αὐτόν [43]). εἰσὶ χἀτέροις γοναὶ κακαὶ
καὶ θυμὸς ὀξύς, ἀλλὰ νουτεθούμενοι
φίλων ἐπῳδαῖς ἐξεπάδονται φύσιν.

Glaubt man da nicht Sophokles selbst zu hören, wie er seinen θυμὸς ὀξύς beklagt und den Freunden, d. h. den φράτορες dankt, daß sie nicht nur, wie wir aus dem Βίος wissen, dem Iophon ἐπετίμησαν, sondern auch ihm selbst den Groll gegen den Sohn aus der Seele gerissen haben?

Hoffentlich wird niemand hiergegen einwenden, daß Sophokles, wenn er dem Iophon verziehen hatte, die Polyneikes-Szene nicht habe stehen lassen dürfen. Denn erstens brechen diese versöhnenden Worte der Antigone jener Szene, soweit sie persönlich gemeint war, die Spitze ab und sind auch wohl vornehmlich zu diesem Zwecke gedichtet; und zweitens hat er die Szene nicht selbst auf das Theater gebracht, sondern sie nur im Manuskript stehen lassen. Aufgeführt wurde das Stück, wie bereits bemerkt, erst nach seinem Tode durch seinen Enkel Sophokles, den Sohn des Ariston.

Hier könnte man nun wieder fragen, warum nicht Iophon das Stück aufgeführt habe, und aus diesem Sachverhalt den Argwohn herleiten, daß die Versöhnung zwischen dem Vater und dem Sohne doch nur eine rein äußerliche war. Das mag auch gerne sein; es ist sehr möglich, daß Sophokles das poetische Talent seines Enkels höher einschätzte als das seines Sohnes und darum jenen zum Erben seines literarischen Nachlasses bestellte. Aber man hat auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der, wie oben S. 476 f. gezeigt, schon bejahrte Iophon bald nach der Aufführung der Frösche und vor 401 gestorben ist.

Diese Betrachtung leitet zu der durchaus berechtigten Frage über, ob Sophokles das Stück selbst zu Ende gedichtet oder ob sein Enkel das unfertige Manuskript ergänzt oder aus irgend welchen Gründen Änderungen vorgenommen hat. A. Schölls verwegene Hypothese von einer vollständigen Überarbeitung eines älteren ursprünglich zugleich mit dem Oidipus tyrannos aufgeführten Stückes[44]) ist zwar mit verschiedenen Modifikationen bis in die Neuzeit immer wieder aufgetaucht, dadurch aber um nichts plausibler geworden[45]). Aber indem sie von besonnenen Forschern teils direkt bekämpft[46]), teils stillschweigend abgelehnt wurde, hat man zu untersuchen vergessen, ob sie nicht, wie so mancher Irrtum, doch ein Körnchen Wahrheit enthält und ob nicht in der Tat kleine Zusätze des Enkels noch heute kenntlich sind. An zwei Stellen scheint mir dies in der Tat der Fall zu sein, und hieraus würden sich auch die beiden noch übrigen

Widersprüche des Stückes erklären, die ich als solche anerkennen kann.

So hat man an den Worten, mit denen Theseus sein Versprechen, Oidipus bei sich aufzunehmen, einleitet, begründeten Anstoß genommen V. 631 ff.:

τίς δῆτ᾽ ἂν ἀνδρὸς εὐμένειαν ἐκβάλοι
τοιοῦδ᾽, ὅτωι πρῶτον μὲν ἡ δορύξενος
κοινὴ παρ᾽ ἡμῖν αἰὲν ἐστιν ἑστία.

Man fragt mit Recht, warum sich denn Oidipus nicht selbst auf dieses gastfreundliche Verhältnis, wenn ein solches wirklich bestand, berufen habe, wie er unter solchen Umständen über seine Aufnahme bei Theseus im Zweifel sein könne (V. 288—309), wie es möglich ist, daß er vorher V. 66 ff. gar nicht weiß, daß Theseus König von Athen ist. Daher möchte ich die V. 631—633 für eine Zutat des jüngeren Sophokles halten, der dann natürlich ein paar echte Verse zum Opfer gefallen sein müssen. Was konnte aber den Enkel zu solcher Pietätslosigkeit bewegen? Ich glaube, wir können es noch erkennen. Politische Motive, die Rücksicht auf das mit Athen mehrmals ebenso eng liierte, wie zu Lebzeiten des alten Sophokles bitter verfeindete Theben[47]). Nun kann man ja nicht sagen, daß die Tendenz des Stückes an sich antithebanisch ist. Daß der verbannte blinde thebanische König endlich auf attischem Boden seine Ruhe und sein Grab findet, ließe sich sogar als Beweis alter Freundschaft zwischen beiden Staaten verwerten, der Aufnahme der Herakliden und der argivischen Mütter an die Seite stellen[48]). Nur zweierlei mußte dem Athen des Thrasybulos peinlich sein: erstens die Niederlage der Thebaner am Kolonos (s. S. 36 ff.), für die handelnden Personen eine Prophezeiung, für die Zuschauer eine Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 506 (s. oben S. 36 f.), und zweitens das grausame Verhalten des Staates Theben gegen Oidipus. Der Stelle, die ich für einen zeitgemäßen Zusatz halte, geht nun gerade voraus die wundervolle Rede des Oidipus von der Vergänglichkeit alter Freundschaft und alten Vertrauens V. 611 ff.:

θνήισκει δὲ πίστις, βλαστάνει δ᾽ ἀπιστία,
καί πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ᾽ οὔτ᾽ ἐν ἀνδράσιν
φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει,

worauf dann die Weissagung der Schlacht am Kolonos folgt V. 616 ff.:

καὶ ταῖσι Θήβαις εἰ τὰ νῦν εὐημερεῖ
καλῶς τὰ πρὸς σέ, μυρίας ὁ μυρίος
χρόνος τεκνοῦται νύκτας ἡμέρας τ᾽ ἰών,
ἐν αἷς τὰ νῦν ξύμφωνα δεξιώματα
δόρει διασκεδῶσιν ἐκ σμικροῦ λόγου.

Da schien es dem Enkel wichtig zu betonen, daß Theben und Athen wie in der Gegenwart, so schon in der grauen Alterszeit eng verbündet waren. Hatte doch zwei Jahre früher der athenische Staat demselben Gedanken dadurch Ausdruck gegeben, daß er im thebanischen Herakleion Statuen der Athena und des Herakles von der Hand des Alkamenes errichtete[49]). In demselben Sinne fingiert hier der jüngere Sophokles eine δορυξενία zwischen Labdakiden und den Pandioniden, von der die Sage sonst nichts weiß[50]), d. h. ein altes Staatenbündnis zwischen Theben und Athen; denn mit Unrecht hat man zwischen der Gastfreundschaft der Herrscherhäuser und dem Verhältnis der Staaten zueinander einen Unterschied statuieren wollen. In mythischer Zeit sind König und Staat identisch.

Daß in der zweiten Stelle des Stückes, die ich oben im Auge hatte, dieser Unterschied tatsächlich gemacht wird, hat K. Fr. Hermann und A. Schöll bewogen, sie als Zusatz auszuscheiden. Im Prinzip mit Recht; aber sie haben auch gesundes Fleisch weggeschnitten. Die Stelle steht in der ersten Rede des Theseus gegen Kreon V. 919 ff.:

καί τοι σε Θῆβαί γ᾽ οὐκ ἐπαίδευσαν κακόν·
οὐ γὰρ φιλοῦσιν ἄνδρας ἐκδίκους τρέφειν,
οὐδ᾽ ἄν σ᾽ ἐπαινέσειαν, εἰ πυθοίατο
συλῶντα τἀμὰ καὶ τὰ τῶν θεῶν, βίαι
ἄγοντα φωτῶν ἀθλίων ἱκτήρια.

Hier wird also, offenbar in der Absicht, den thebanischen Staat zu entlasten, angenommen, daß Kreon auf eigene Faust, nicht in offizieller Mission handle. Das steht aber mit seinen eigenen früheren Angaben in völligem Widerspruch. Dem Chor gegenüber führt er sich V. 735 ff. gleich mit den Worten ein:

ἀπεστάλην
. . . .
οὐκ ἐξ ἑνὸς στείλαντος, ἀλλ᾽ ἀνδρῶν ὕπο
πάντων κελευσθείς,

und als er Antigone ergreifen läßt, beruft er sich nicht bloß auf seine vormundschaftliche Gewalt V. 830. 833 (s. oben S. 460), sondern auch zweimal auf den Auftrag des Staates, gegenüber dem Chor V. 837:

πόλει μαχῆι γάρ, εἴ τι πημαίνεις ἐμέ

und gegenüber Oidipus V. 849 ff.:

ἀλλ' ἐπεὶ νικᾶν θέλεις
πατρίδα τε τὴν σὴν καὶ φίλους, ὑφ' ὧν ἐγὼ
ταχθεὶς τάδ' ἔρδω.

Daß Kreon, so verschlagen und hinterlistig er gezeichnet ist, eine fingierte Mission vorschütze, ist selbstverständlich ausgeschlossen. Das wäre dramatisch nur dann möglich, wenn die Absicht bestand, ihn später als Betrüger entlarven zu lassen. Auch dem Einwand, daß Theseus die Worte des Kreon ja nicht gehört habe und seinerseits eine Eigenmächtigkeit supponiere, sei hier gleich begegnet. In diesem Fall, den zu setzen eigentlich schon eine Absurdität ist[51]), müßte sich Kreon in seiner Entgegnung angelegen sein lassen, vor allem diesen schweren Vorwurf zu widerlegen. Das tut er aber nicht, sondern er wendet sich nur gegen zwei andere in Theseus' Rede enthaltene Vorwürfe V. 939 ff.:

ἐγὼ οὔτ' ἄνανδρον τήνδε τὴν πόλιν λέγω,
ὦ τέκνον Αἰγέως, οὔτ' ἄβουλον, ὡς σὺ φής,
τοὔργον τόδ' ἐξέπραξα.

Der erste Vers zielt auf die Worte des Theseus V. 917 f.:

καί μοι πόλιν κένανδρον ἢ δούλην τινὰ
ἔδοξας εἶναι κἄμ' ἴσον τῶι μηδενί,

die folgenden auf das τοῦ νοῦ κενόν in V. 931[52]), aber nicht nur auf dieses eine Wort, sondern auf die ganze mit V. 924 ff. einsetzende Deduktion des Theseus, deren Quintessenz ist: »man darf nicht in einem fremden Staate ohne Erlaubnis des Herrschers eine Gewalttat ausüben, auch wenn man die größten Rechtsansprüche hat; so handelt ein ἀνὴρ τοῦ νοῦ κενός, mit andern Worten, es ist ein ἔργον ἄβουλον«. Damit ist aber die Authentizität dieser Verse 924—936, die K. Fr. Hermann und A. Schöll in ihre Athetese hineinziehen wollten, erwiesen, erwiesen übrigens auch schon durch die Bezeichnung des Kreon als γέρων V. 931, die für seine Charakteristik im Stück wesentlich ist (s. oben S. 464 f.). Auch die gleichfalls von Hermann und Schöll getilgte

Zwischenrede des Chores, die ja überhaupt an dieser Stelle nicht fehlen kann, ist echt V. 937. 938:

ὁρᾷς ἵν' ἥκεις, ὦ ξέν'; ὡς ἀφ' ὧν μὲν εἶ
φαίνῃ δίκαιος, δρῶν δ' ἐφευρίσκῃ κακά.

Denn diese Worte nehmen nicht auf die Zusatzverse 919—923, sondern auf V. 911. 912 Bezug:

ἐπεὶ δέδρακας οὔτ' ἐμοῦ καταξίως
οὔθ' ὧν πέφυκας αὐτὸς οὔτε σῆς χθονός.

Gerade an diese Verse, die mit dem Gedanken schließen: »Du machst deinem Lande Schande«, den Theseus in den V. 929. 930

σὺ δ' ἀξίαν οὐκ οὖσαν αἰσχύνεις πόλιν
τὴν αὐτὸς αὑτοῦ

nochmals aufnimmt, hat der jüngere Sophokles mit seinem Zusatz 919—922 angeknüpft, aber den ursprünglichen Gedanken: »Deine Handlungsweise gereicht (Deinem Geschlecht und) Deinem Lande zur Unehre« zu: »Du handelst ohne den Auftrag Deines Vaterlandes« gemacht.

Daß nach Ausmerzung der V. 919—923 der Anschluß ebenso gut, ja weit enger ist als in dem erweiterten Texte, davon möge man sich nun durch Lektüre des ganzen Passus überzeugen V. 917 ff.:

καί μοι πόλιν κένανδρον ἢ δούλην τινὰ
ἔδοξας εἶναι κἄμ' ἴσον τῷι μηδενί.
924 οὔκουν ἔγωγ' ἂν σῆς ἐπεμβαίνων χθονός,
οὐδ' εἰ τὰ πάντων εἶχον ἐνδικώτατα,
ἄνευ γε τοῦ κραίνοντος, ὅστις ἦν, χθονὸς
οὔθ' εἷλον οὔτ' ἂν ἦγον, ἀλλ' ἠπιστάμην
ξένον παρ' ἀστοῖς ὡς διαιτᾶσθαι χρεών.

Außer diesen beiden durch die politische Situation diktierten Stellen wird man im ganzen Stück vergebens nach einer Spur suchen, die auf eine Änderung des Sophokleischen Planes, natürlich des durch die Polyneikes-Szene erweiterten, oder eine Ergänzung eines unfertig hinterlassenen Stückes deuten könnte.

Alle Charaktere des Dramas sind im Zusammenhang der vorhergehenden Untersuchung schon besprochen worden bis auf Theseus und Oidipus selbst. Über Theseus können wir uns kurz fassen. Er erscheint in dem Typus, den die Tragödie ihm ge-

geben, als der vornehme, kräftige, humane Herrscher, jeder Zoll ein König. Tiefer individualisiert hat Sophokles die Figur nicht; jedoch sei auf zwei Züge, die ein außerordentlich feines Empfinden verraten, hingewiesen. Er vergleicht V. 562 ff. seinen Lebensgang mit dem des Oidipus. Wie dieser in Korinth[53]) ist auch er nicht im Hause seines Vaters, sondern in Troizen aufgewachsen, und was es heißt, in der Fremde schweifen und Gefahren ausgesetzt zu sein, hat er nur zu oft an sich selbst erfahren müssen V. 562 ff.:

ὃς οἶδα καὐτὸς ὡς ἐπαιδεύθην ξένος
ὥσπερ σύ, χὡς τις πλεῖστ' ἀνὴρ ἐπὶ ξένης
ἤθλησα κινδύνευματ' ἐν τὠμῶι κάραι·
ὥστε ξένον γ' ἂν οὐδέν' ὄνθ', ὥσπερ σὺ νῦν,
ὑπεκτραποίμην μὴ οὐ συνεκσώιζειν.

Damit vergleiche man die viel unzartere Art, in der Polyneikes denselben Vergleich zwischen sich und seinem Vater anstellt V. 1335 (s. S. 480 mit Anm. 40). Ferner erläßt es Theseus dem Oidipus in schonender Weise, sein furchtbares Geschick zu erzählen, er erkennt ihn an der Blindheit V. 551 ff.:

πολλῶν ἀκούων ἔν τε τῶι πάρος χρόνωι
τὰς αἱματηρὰς ὀμμάτων διαφθορὰς
ἔγνωκά σ', ὦ παῖ Λαΐου.

Gewiß sprechen hier auch dramatisch-technische Rücksichten mit; die Geschichte ist dem Publikum bekannt und in ihren Hauptzügen eben erst im Kommos rekapituliert worden. Aber das Gebot der dramatischen Technik dient Sophokles dazu, das taktvolle Empfinden des Theseus ins vollste Licht zu rücken.

Aber wie verhält sich der blinde Bettler Oidipus zu dem stolzen König Oidipus des früheren Sophokleischen Stückes? Abgelegt hat er den Stolz auf seinen alles durchschauenden, alles lösenden, alles zum guten wendenden und doch ewig in die Irre gehenden Scharfsinn. Hierin gleicht er dem Euripideischen; aber wenn dieser wenigstens einmal auch nella miseria si ricorda de' tempi felici, wenn er der Besiegung der Sphinx und der Rettung Thebens wehmütig gedenkt (S. 437 f.), für den zweiten Sophokleischen Oidipus ist das alles ausgelöscht; es ist überaus charakteristisch, daß im ganzen Stück die Sphinx kein einziges Mal genannt wird, auch nicht wo von dem Lohn für ihre Überwindung, der Ver-

mählung mit der verwitweten Königin die Rede ist V. 525 f. In die Worte V. 7 f.:

στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὠ χρόνος ξυνὼν
μακρὸς διδάσκει,

die zunächst nur von den dürftigen dem Bettler gewährten Almosen gemeint sind, könnte man versucht sein, einen tieferen ethischen Sinn zu legen.

Um so nachdrücklicher ist vom Vatermord und der Blutschande die Rede. Gespensterhaft taucht beides auf, als Oidipus gezwungen ist, die in den Stil des Dramas umgesetzte Frage τίς ποθεν εἰ̓ς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες[54]; dem Chor zu beantworten. Hier genügen die Namen Λαΐου — Λαβδακιδᾶν γένος — Οἰδιπόδαν, um die Geschichte in ihrer ganzen Schrecknis vor der Phantasie des Zuschauers auftauchen zu lassen. Etwas deutlicher, aber doch nur in großen Umrissen, wird sie dann in dem Kommos 510 ff. auf die Frage des Chors:

δεινὸν μὲν τὸ πάλαι κείμενον ἤδη κακόν, ὦ ξεῖν᾽, ἐπεγείρειν,
ὅμως δ᾽ ἔραμαι πυθέσθαι

berichtet. Die Vermählung mit der Mutter 525 ff., die Geburt der Töchter 530 ff., die Tötung des Vaters V. 542, in kurzen Sätzen stößt Oidipus das alles auf die beharrlichen Fragen des Chores heraus. In brutaler Deutlichkeit stellt Kreon den Sachverhalt dar V. 944 ff.:

ᾔιδη δ᾽ ὁθούνεκ᾽ ἄνδρα καὶ πατροκτόνον
κἄναγνον οὐ δεξοίατ᾽, οὐδ᾽ ὅτωι γάμοι
ξυνόντες ηὑρέθησαν ἀνόσιοι τέκνων,

worauf Oidipus empört, aber absolut sachlich erwidert V. 960 ff. Durch diese dreifache Wiederholung will der Dichter dem Oidipus Gelegenheit geben, immer aufs nachdrücklichste seine Unschuld zu beteuern, in noch energischerer, aber viel ruhigerer und stillerer Weise, als es im ersten Oidipus V. 1369 ff. (S. 297) und in den Phoinissen V. 1595 ff. (S. 438 f.) geschehen, V. 266 f.:

ἐπεὶ τά γ᾽ ἔργα μου
πεπόνθοτ᾽ ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα,

und gleich darauf von der Tötung des Laios V. 270 ff.:

καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν;
ὅστις παθὼν μὲν ἀντέδρων, ὥστ᾽ εἰ φρονῶν
ἔπρασσον, οὐδ᾽ ἂν ὧδ᾽ ἐγιγνόμην κακός.

Aber er hat in völliger Unwissenheit gehandelt V. 525 f.:

κακᾶι μ᾽ εὐνᾶι πόλις οὐδὲν ἴδριν
γάμων ἐνέδησεν ἄται

und V. 547 ff.:

καὶ γὰρ ἄνους ἐφόνευσα καὶ ὤλεσα·
νόμωι δὲ καθαρὸς ἄιδρις ἐς τόδ᾽ ἦλθον.

Endlich in der Erwiderung auf Kreons Rede V. 962 ff.:

φόνους μοι καὶ γάμους καὶ ξυμφορὰς
τοῦ σοῦ διῆκας στόματος, ἃς ἐγὼ τάλας
ἤνεγκον ἄκων,

was er dann im Einzelnen nachweist, um mit einer wundervollen Steigerung eines Motivs aus der Antigone zu schließen. Hatte diese behauptet, daß selbst der tote Eteokles ihr Tun billigen werde V. 515 (S. 337), so sagt hier Oidipus: selbst der von ihm getötete Laios würde ihm seine Unschuld bezeugen V. 998 f.:

οἷς ἐγὼ οὐδὲ τὴν πατρὸς
ψυχὴν ἂν οἶμαι ζῶσαν ἀντειπεῖν ἐμοί.

Eine Anklage gegen die Götter oder das Schicksal kommt hier so wenig über seine Lippen wie im ersten Oidipus oder in den Phoinissen. Ja während er dort den Apollon (V. 1330 ff.), hier die Moira V. 1595 f. (S. 438) als Urheber seines traurigen Loses nennt, spricht er in diesem Stück nur ganz allgemein von den Göttern, aber mit völliger Ergebenheit in ihren Willen V. 997 f.:

τοιαῦτα μέντοι καὐτὸς εἰσέβην κακά,
θεῶν ἀγόντων

und ebenso schon vorher V. 964 f.:

θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον,
τάχ᾽ ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι.

Woher aber dieser Haß der Götter gegen sein Geschlecht kam, darüber grübelt er so wenig nach wie die Iokaste der Phoinissen (S. 434). Auch der Dichter hat nicht daran gedacht, ihn zu motivieren, wie es Aischylos durch den Ungehorsam des Laios, Sophokles selbst im ersten Stück durch den geistigen Hochmut des Oidipus, Euripides in den Phoinissen durch den von Laios

an Chrysippos begangenen Frevel getan hatte. »Und es geschehe der Götter Wille.« Das ist das Grundmotiv des zweiten Oidipus.

Aber trotz aller Gottergebenheit und in allem seinem Elend ist dem Oidipus nicht nur das γενναῖον aus den Phoinissen (S. 460), sondern auch aus dem früheren Sophokleischen Stück, sowie aus Aischylos und dem Epos, sein typischer Charakterzug, den er nur in den Phoinissen fast ganz abgestreift hat, geblieben, der Jähzorn. Zwar die Polyneikes-Szene, in der er am gewaltigsten auflodert, wird man als Beleg dafür nur bedingt gelten lassen dürfen, da hier aus Oidipus die eigene Empörung des Dichters gegen Iophon spricht. Aber schon vorher hat ihm Kreon vorgeworfen, daß der alte Jähzorn in ihm weiterlebt und weiterleben wird bis zu seinem letzten Athemzug V. 954 f.:

θυμοῦ γὰρ οὐδὲν γῆράς ἐστιν ἄλλο πλὴν
θανεῖν· θανόντων δ᾽ οὐδὲν ἄλγος ἅπτεται,

und ähnlich V. 804 f.:

ὦ δύσμορ᾽, οὐδὲ τῶι χρόνωι φύσας φανῆι
φρένας ποτ᾽, ἀλλὰ λύμαι τῶι γήραι τρέφηι;

sowie V. 855:

ὀργῆι χάριν δούς, ἥ σ᾽ ἀεὶ λυμαίνεται.

Und wollte man selbst dies Zeugnis des Kreon als befangen und parteiisch ablehnen, so ersteht ein absolut einwandsfreier Zeuge in Theseus, der, als Oidipus seine Weigerung, dem Kreon nach seiner Heimat zu folgen, mit den Worten motiviert V. 591:

ἀλλ᾽ οὐδ᾽, ὅτ᾽ αὐτὸς ἤθελον, παρίεσαν,

erwidert V. 592:

ὦ μῶρε, θυμὸς δ᾽ ἐν κακοῖς οὐ ξύμφορον.

Aber was bedarf es überhaupt der Zeugen, da auch ohne die Verfluchung des Polyneikes die über beide Söhne und über Kreon ausgesprochenen Verwünschungen (V. 422 ff. V. 867 ff.) eine so deutliche Sprache reden?

Diese scheinbaren Gegensätze, Jähzorn und Gottergebenheit, sind in diesem Oidipus zu einer wunderbaren Harmonie verschmolzen, so daß dem Demütigen die Kraft, dem Leidenschaftlichen die Frömmigkeit gewahrt bleibt. Ein gottesfürchtiger Mann

war ja auch schon der erste Oidipus (S. 295 ff.). Jetzt aber lebt er ganz im Glauben und Vertrauen auf Apollon, an den sich ja schon der Knabe in seinen Zweifeln gewandt, von dem der König Hilfe gehofft hatte, als die Pest sein Volk dahin raffte. Apollon hat ihm in seinen namenlosen Leiden in weiter Ferne die Erlösung gezeigt, Phoibos — und

Φοίβωι τε κἀμοὶ μὴ γένησθ' ἀγνώμονες

betet er zu den Eumeniden V. 87. So ist er reif zur Verklärung.

VII. Kapitel.

Oidipus bei den übrigen Tragikern und in der Paradoxographie.

Mit den Phoinissen ist der Gehalt des mythischen Stoffs erschöpft. Sie stellen, wie schon oben (S. 456) bemerkt, tatsächlich den Endpunkt der Entwicklung dar. Denn das einzige mythische Faktum, was der zweite Sophokleische Οἰδίπους enthält, der Tod des blinden Königs auf dem Kolonos, steht auch schon in den Phoinissen. Nun hatte allerdings 415, also fünf Jahre vor den Phoinissen, der Karkinites Xenokles einen Οἰδίπους aufgeführt und damit sogar den Sieg über die troische Trilogie des unpopulären Euripides errungen[1]. Eine höhere Nummer, Achaios von Eretria[2], hatte ebenfalls einen Οἰδίπους gedichtet, und weiter hatte der ganz elende Meletos den Stoff in einer Trilogie behandelt[3], aber nirgends findet sich eine Spur davon, daß diese Stücke auf die Gestaltung des Sagenstoffes irgend welchen Einfluß gehabt, oder daß Sophokles und Euripides eins von ihnen berücksichtigt hätten. Von zwei weiteren Stücken desselben Inhalts von Nikomachos und Philokles ist es zweifelhaft, ob sie gleichfalls noch dem fünften Jahrhundert angehören. Nikomachos, der angebliche Rivale des Euripides, ist nach einer mit Recht allgemein gebilligten Vermutung Meinekes von Suidas fälschlich von dem Tragiker aus Alexandreia Troas unterschieden worden. Sein Οἰδίπους gehört also in hellenistische Zeit[4]. Der Philokleische Oidipus hat nicht den Neffen des Aischylos, dem Suidas das Stück zuschreibt, sondern dessen Urenkel zum Verfasser[5]; und man hat auf ihn mit höchster Wahrscheinlichkeit die Didaskalie der Theater-Urkunde IG II 973, 25, nach der er den zweiten Preis erhielt, bezogen. Dann würde das Stück im Jahre 339 aufgeführt worden sein[6]. Wie in diesen vier Tragödien der Stoff behandelt war, ist völlig unbekannt.

Auch im vierten Jahrhundert ist der Stoff, nicht nur, wie wir eben sahen, dramatisch, sondern von Antimachos sogar episch behandelt. Aber dessen Thebais ist, trotz der Bewunderung Platons, nicht durchgedrungen, wofür der bündige Beweis ist, daß Statius nicht an sie, sondern an Euripides angeknüpft hat[7]). Die Fragmente ergeben für ihren Inhalt so gut wie nichts[8]); auch bei den Mythographen findet sich nirgend ein Zug, der sich auf Antimachos zurückführen ließe. Wenn, was ich oben (S. 182) wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, Horaz ars poet. 146 und Porphyrio z. d. St. dieses Epos meinen, so muß es von außerordentlicher Weitschweifigkeit gewesen sein.

Außer Philokles, von dem schon oben die Rede war und von dessen Stück wir nichts kennen als den Titel, haben im vierten Jahrhundert noch Theodektes und Karkinos einen Οἰδίπους und Astydamas, der Bruder des Philokles, eine Ἀντιγόνη, die 341, und einen berühmten Parthenopaios, der 339, als sein Bruder zweiter wurde, den ersten Preis erhielt[9]), geschrieben. Von den letzten beiden Stücken kennen wir nur die Titel; die Verkehrtheit, mit der Ἀντιγόνη die Hyginsche Fabel und die unteritalischen Vasen in Verbindung zu bringen, haben wir schon oben (S. 391) abgetan. Aus dem Oidipus des Karkinos hingegen, mit welchem dieser seinen eigenen Vater Xenokles zu übertrumpfen suchte, ist uns durch Aristoteles Rhet. III 16 p. 1417b 18 eine dunkle Szene bezeugt: ἂν δ' ἦι ἄπιστον, ὑπισχνεῖσθαί τε καὶ αἰτίαν λέγειν εὐθύς, καὶ διατάττειν οἷς βούλονται, οἷον ἡ Ἰοκάστη ἡ Καρκίνου ἐν τῶι Οἰδίποδι ἀεὶ ὑπισχνεῖται πυνθανομένου τοῦ ζητοῦντος τὸν υἱὸν καὶ ὁ Αἵμων ὁ Σοφοκλέους. Das letzte scheint auf die Worte, mit denen Haimon auftritt, zu zielen, V. 635 ff.:

πάτερ, σός εἰμι, καὶ σύ μοι γνώμας ἔχων
χρηστὰς ἀπορθοῖς, αἷς ἔγωγ' ἐφέψομαι.
ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἀξιώσεται γάμος
μείζων φέρεσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου.

So muß also auch Iokaste durch freundliche Worte ihren Mitunterreder auf eine traurige Mitteilung vorbereitet haben. Aber wer ist dieser Mitunterreder? ὁ ζητῶν τὸν υἱόν sagt Aristoteles. Welcker (Griech. Trag. III 1062) denkt an Teiresias, was unglaublich ist. Soll sich Teiresias nach Aussetzung des Oidipus erkundigt haben, was aus dem neugeborenen Kinde geworden ist? Das kann Welcker doch kaum gemeint haben. Vor allem aber

muß es doch nach dem Wortlaut sein eigner Sohn sein, den der Fragende sucht. Also Polybos, der, wie in den Phoinissen, von der Unterschiebung nichts weiß? Polybos, der nach Theben gekommen wäre, um seinen durch Lösung des Sphinxrätsels weltberühmt gewordenen Sohn wiederzusehen? Das würde an die Periboia im Euripideischen Οἰδίπους erinnern (oben S. 322 ff.). Und wenn Iokaste den Oidipus verbirgt, geschieht es vielleicht darum, weil dieser bereits als Mörder des Laios erkannt ist? Das würde auf eine Umbildung des Euripideischen Stückes deuten, und die Frage bliebe nur, wie der zweite ἀναγνωρισμός, daß Oidipus der Iokaste Kind ist, herbeigeführt wurde, wenn ihn Polybos für seinen leiblichen Sohn hält.

Aus dem Οἰδίπους des Theodektes, für den es charakteristisch ist, das er wie der jüngere Astydamas aus der Schule des Isokrates hervorgegangen ist, wird uns nur das Rätsel von Tag und Nacht überliefert; Athen. X 451 F: κἀν τῶι Οἰδίποδι τῆι τραγωιδίαι τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν εἴρηκεν αἰνιττόμενος·

εἰσὶ κασίγνηται διτταί, ὧν ἡ μία τίκτει
τὴν ἑτέραν, αὐτὴ δὲ τεκοῦσ᾽ ὑπὸ τῆσδε τεκνοῦται.

Hat der als Rätselsteller und Rätsellöser berühmte Dichter hierdurch das alte schon längst verbrauchte Sphinxrätsel vom Menschen ersetzt? Dann würde die Handlung dem zweiten Teil des Aischyleischen Laios, wie wir ihn oben S. 280 f. zu rekonstruieren versucht haben, entsprochen haben. Nicht die Erkennung des Vatermörders und des Blutschänders, sondern die Überwindung der Sphinx würde im Mittelpunkt gestanden haben. Oder stammen die Verse aus einer Prophezeiung des Teiresias? Soll das Schwesternpaar, das sich gegenseitig gebiert, eine freilich nicht genau entsprechende Parallele zu Oidipus, dem Bruder und Vater des Eteokles und Polyneikes, sein?

Als ein Dramatiker, der in hellenistischer Zeit einen Οἰδίπους geschrieben hat, ist Nikomachos oben S. 491 schon erwähnt worden. Aber von einem berühmteren Tragiker jener Epoche, Sosiphanes von Syrakus, der zur alexandrinischen Pleias gehört, ist uns eine nicht uninteressante Mythopöie erhalten, die wohl, wie auch schon Welcker vermutet hat, aus einem Οἰδίπους stammen könnte (a. a. O. III 1267). Kennen wir doch von den 73 Tragödien, die er nach Suidas geschrieben, nur einen Titel, den Μελέαγρος. Zu der Menoikeus-Episode der Phoinissen bemerken die Scholien V. 1010: Σωσιφάνης ὁ τραγικὸς ὑπὸ τοῦ Λαΐου φησὶ τεθνηκέναι τὸν Με-

νοικέα. Sie verstehen das von dem Sohn des Kreon, was eine chronologische Ungeheuerlichkeit ist. Gemeint ist natürlich dessen und der Iokaste Vater, der Schwiegervater des Laios. Das kann nach der Vermählung geschehen sein, aber auch vorher, wenn der Sparte dem Labdakiden die Hand seiner Tochter verweigerte und dieser sie sich mit Gewalt nahm. Den Vater erschlagen und der Tochter Liebe genießen ist ja das ewig wiederkehrende Motiv bei den Herakles- und Theseus-Abenteuern; aber auch der Raub der Medeia und der Ariadne sind in gewissem Sinne Parallelen. Da hätten wir nun eine Motivierung für das Verhängnis des Labdakidenhauses, die ein Epigone sehr wohl an Stelle von Laios' Ungehorsam gegen Delphi oder von dem Raub des Chrysippos setzen konnte. Der Gemordete brauchte nur sterbend den Ehebund seiner Tochter und das daraus entspringende Geschlecht zu verfluchen, wie es Pelops getan hatte. Und weiter hätten wir dann, wenn unsere Vermutung richtig ist, den schon in Sophokles' Antigone vorhandenen Gegensatz zwischen Sparten und Labdakiden, nur mit der Modifikation, daß hier der bodenständige Sparte sich gegenüber dem Enkel des Einwanderers als der vornehmere fühlt [10]).

Solcher Umgestaltungen mag es in den aufgezählten Tragödien [11]) viele gegeben haben. Alle entspringen sie der Sucht, neues zu geben. Aber an der Prägung, die das Drama des fünften Jahrhunderts dem Sagenstoff gegeben hat, können sie nichts mehr ändern. Für die Sagengeschichte sind sie ohne jede Bedeutung, daher spurlos an ihr vorübergegangen, ephemere Erscheinungen, wie heute die Versuche von Gertrud Prellwitz und Hugo von Hofmannsthal, dem ehrwürdigen Stoff moderne Pikanterien aufzudrängen, Experimente, die anmuten, als ob man in die Höhlungen einer alten Eiche Blumentöpfe mit Vergißmeinnicht oder Orchideen setzen wollte.

Ist aber ein Stoff von der Poesie so vollständig ausgeschöpft, dann kann es wohl geschehen und geschieht wohl auch zumeist, daß man ihm durch frei ersonnene, verblüffende Motive, die um so drastiger wirken, je stärker und fester die empfangene Prägung ist, einen neuen Reiz zu geben versucht. Das ist das Bestreben der Paradoxie und des mit ihr nah verwandten Rationalismus, und das Kind beider ist die καινὴ ἱστορία. Auch an der Oidipussage hat sich das löbliche Paar versucht, zumal es in der Sphinx einen willkommenen Angriffspunkt fand.

An diese setzte man denn auch zunächst an. Dies in Wirklichkeit unmögliche Wesen mußte vermenschlicht werden. Eine Art Zwischenstufe hierzu scheint die in dem Phoinissenscholion V. 45 überlieferte Version zu sein, wonach die Sphinx eine verwandelte Mänade ist: τινὲς δέ φασιν ὅτι μία τῶν σὺν ταῖς Κάδμου θυγατράσι μανεισῶν μετεβλήθη εἰς τὸ ζῶιον τὴν Σφίγγα. Es ist klar, daß hier wieder das Bestreben vorliegt, das Auftreten der Sphinx zu motivieren (s. oben S. 63 f. und 157 ff.), und daß hierfür zwei Euripideische Motive verwandt werden, eins aus der Antigone, daß Dionysos die Sphinx schickt (S. 394), denn es ist doch wohl nicht zu kühn, wenn wir in das Scholion hineinlegen, daß die Verwandlung eben durch den Gott geschah, in dessen Religion die Metamorphose eine so wichtige Rolle spielt; das andere aber, daß die Sphinx ursprünglich eine Thebanerin war, die zusammen mit den Kadmostöchtern in dionysische Raserei verfiel, basiert auf den Bakchen. Denn der Mythos von Agaue, die in orgiastischer Verblendung den eigenen Sohn tötet, und alles, was damit zusammenhängt, die gleiche Raserei ihrer Schwestern und aller übrigen thebanischen Frauen ist freie Erfindung des Euripides, während noch bei Aischylos und auf einem rotfigurigen Vasenbild strengen Stils es fremde, das Gefolge des Dionysos bildende Frauen sind, die den Pentheus in einer förmlichen Schlacht zerreißen[12]. Die Entstehungszeit dieser καινὴ ἱστορία, nach der übrigens das Auftreten der Sphinx schon unter die Herrschaft des Laios oder noch früher fallen müßte, läßt sich nicht bestimmen. Sie braucht aber nicht älter zu sein als die alexandrinische Periode und kann somit jünger sein als die rationalistische Deutung, die die Sphinx ganz vermenschlicht. Drei Formen sind uns von dieser erhalten, die dritte von ihnen in verschiedenen Brechungen.

Am bescheidensten tritt die Erklärung des Sokrates von Argos auf, daß sie eine thebanische Seherin gewesen sei, deren dunkle Sprüche von ihren Landsleuten mißverstanden worden seien; sie hätten immer das Gegenteil von dem getan, was die Sphinx ihnen riet, und seien so zugrunde gegangen, Schol. Phoin. 45: Σωκράτης δὲ ἐγχωρίαν αὐτὴν χρησμολόγον φησὶ δύσγνωστα μαντευομένην, ἅπερ ἀγνοοῦντες οἱ Θηβαῖοι καὶ ἐναντίως αὐτοῖς χρώμενοι ἀπώλοντο (Fr. H. Gr. IV 499 fr. 13) und ohne Autornamen im Mon. 560 auch zu V. 1760: καί φασιν ὅτι οὐκ ἦν θηρίον, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ χρησμολόγος δύσγνωστα τοῖς Θηβαίοις λέγουσα, καὶ

πολλοὺς αὐτῶν ἀπώλλυεν ἐναντίως τοῖς χρησμοῖς χρωμένους. Der Ausgang der Geschichte, namentlich wie die Thebaner von diesem Unheil, an dem freilich ihre eigene Borniertheit die Hauptschuld trug, erlöst wurden, läßt sich aus diesen Worten nicht entnehmen, vielleicht aber darf man mit ihnen die Notiz des Phoinissenscholions V. 26 kombinieren, zumal in dieser das Stichwort ἐγχώριος wiederkehrt: οἱ δὲ τὴν Σφίγγα Μακαρέως μὲν γενέσθαι γυναῖκα, θυγατέρα δὲ Οὐκαλέγοντος ἑνὸς τῶν ἐγχωρίων· οὗ τελευτήσαντος κατασχεῖν τὸ Φίκειον, εἶτ᾽ ἀναιρεθῆναι ὑπό τινος Οἰδίποδος συνελθόντος αὐτῆι [13]. Mit den Namen des Vaters [14] und Gatten ist nichts anzufangen; denn an Makareus, den Vater der Euboia [15], hat Sokrates, wenn er wirklich hier vorliegt, kaum gedacht. Den Schluß kann man wohl nur so verstehen, daß Oidipus diese Witwe des Makareus erst verführt und dann erschlägt, die Deborahgeschichte auf einen Mann übertragen. Darf man den Ausdruck ὑπό τινος Οἰδίποδος pressen, so scheint dieser fragwürdige Held hier nicht der Sohn des Laios, also auch der Vatermord und die Vermählung mit der Mutter ausgeschaltet gewesen zu sein. Vielleicht knüpft Dion von Prusa an diese Erzählung des Sokrates an, vielleicht trifft er nur zufällig mit ihr zusammen, wenn er X 31 f. in seinem Diogenes die Sphinx allegorisch als die ἀμαθία deuten läßt: ταύτην οὖν καὶ πρότερον διαφθεῖραι τοὺς Βοιωτοὺς καὶ νῦν, οὐδὲν αὐτοὺς ἐῶσαν εἰδέναι, ἅτε ἀνθρώπων ἀμαθεστάτους. τοὺς μὲν οὖν ἄλλους μᾶλλόν τι αἰσθάνεσθαι τῆς αὑτῶν ἀνοίας, τὸν δὲ Οἰδίποδα, σοφώτατον ἡγησάμενον αὑτὸν εἶναι [16] καὶ διαπεφευγέναι τὴν Σφίγγα καὶ πείσαντα τοὺς ἄλλους Θηβαίους τοῦτο, κάκιστα ἀπολέσθαι. ὅσοι γὰρ ἀμαθεῖς ὄντες πεισθῶσι σοφοὶ εἶναι, οὗτοι πολύ εἰσιν ἀθλιώτεροι τῶν ἄλλων ἁπάντων [17].

Die zweite Version, die bei Lysimachos in den Θηβαικὰ παράδοξα stand, klingt schon viel romantischer. Danach war die Sphinx eine Tochter des Laios, also des Oidipus Schwester, Schol. Phoin. 26: τινὲς δὲ καὶ Λαΐου τὴν Σφίγγα παραδιδόασιν, ὡς Λυσίμαχος (Fr. hist. gr. III 336 fr. 5) [18]. Ausführlich erzählt die Geschichte Pausanias IX 26, 3: λέγεται δὲ καὶ ὡς νόθη Λαΐου θυγάτηρ εἴη, καὶ ὡς τὸν χρησμὸν τὸν Κάδμωι δοθέντα ἐκ Δελφῶν διδάξειεν αὐτὴν κατ᾽ εὔνοιαν ὁ Λάϊος· ἐπίστασθαι δὲ πλὴν τοὺς βασιλέας οὐδένα ἄλλον τὸ μάντευμα. ὁπότε οὖν τῆι Σφιγγὶ ἀμφισβητήσων τις ἀφίκοιτο τῆς ἀρχῆς — γενέσθαι γὰρ τῶι Λαΐωι ἐκ παλλακῶν υἱοὺς καὶ τὰ χρησθέντα ἐκ Δελφῶν ἐς Ἐπικάστην μόνην καὶ τοὺς ἐκείνης

ἔχειν παῖδας —, τὴν οὖν Σφίγγα χρῆσθαι σοφίσμασιν εἰς τοὺς ἀδελφούς, ὡς τὸν Κάδμωι γενόμενον χρησμὸν εἰδεῖεν ἂν Λαΐου γε ὄντες· οὐκ ἔχοντας δὲ αὐτοὺς ἀποκρίνασθαι θανάτωι ζημιοῦν, ἅτε οὐ προσηκόντως ἀμφισβητοῦντας γένους τε καὶ ἀρχῆς. Οἰδίπους δὲ ἄρα ἀφίκετο ὑπὸ ὀνείρατος δεδιδαγμένος τὸν χρησμόν. Obgleich diese Erzählung klarer ist, als wir es sonst bei Pausanias gewohnt sind, bedarf sie doch einer kurzen Erläuterung; denn einiges wesentliche ist ausgelassen oder muß zwischen den Zeilen gelesen werden. Das dem Kadmos in Delphi erteilte Orakel von der Kuh, die ihn zu seinem künftigen Wohnsitz führen soll, worüber Pausanias kurz vorher (IX 12, 2) berichtet hatte, dieses Orakel also spielt im Hause der Labdakiden eine ähnliche Rolle wie das goldene Lamm im Hause der Atriden. Nur wer es kennt, hat Anspruch auf die Königsherrschaft. Praktisch bedeutet das, der regierende König teilt es im geheimen dem seiner Söhne mit, den er zu seinem Nachfolger bestimmt, was wieder an das über dem Oidipusgrab auf dem Kolonos waltende Geheimnis erinnert (s. oben S. 33). Nun hat Laios außer dem einen echtbürtigen Sohn eine Anzahl unehelicher Söhne sowie eine uneheliche Tochter. Wie das möglich ist, soll der parenthetische Satz: γενέσθαι γὰρ τῶι Λαΐωι ἐκ παλλακῶν υἱοὺς καὶ τὰ χρησθέντα ἐκ Δελφῶν ἐς Ἐπικάστην μόνην καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνης ἔχειν παῖδας erklären. In diesem ist der Name Epikaste als gesuchte Altertümerlei verdächtig (vgl. IX 5, 11, S. 109 f.), und man könnte daher die Frage aufwerfen, ob nicht der ganze Satz eines der beliebten αὐτοσχεδιάσματα des Sophisten ist[19]). Indessen die Aussetzung des Oidipus muß zu dieser Version gehört haben, da er, wie wir im letzten Satz hören, nicht in Theben lebt, sondern aus der Fremde kommt. Damit sind aber sowohl das delphische Orakel als der Vatermord gegeben; und also muß motiviert werden, warum Laios nicht auch seine unehelichen Söhne aussetzt. Das kann nun auch in der Quelle kaum in anderer Weise geschehen sein, als wir es bei Pausanias lesen. Folglich muß auch dort das dem Laios gegebene Orakel auf den geschlechtlichen Umgang mit Iokaste beschränkt gewesen sein; seltsam genug, da so diese die am härtesten bestrafte ist. Ob und wie das bei Lysimachos motiviert war, entzieht sich unserer Kenntnis. Denkbar wäre z. B., daß der Vater der Iokaste auf den Ehebund einen Fluch gelegt hätte, wie wir es oben (S. 494) für Sosiphanes vermutet haben. Daß ein solcher Fluch das delphische Orakel nicht ausschließt oder überflüssig

macht, lehrt die Euripideische Behandlung der Chrysipposgeschichte (S. 402 ff.). Laios liebt aber von seinen unehelichen Kindern am meisten seine Tochter Sphinx und vertraut dieser das Rätsel an; mit andern Worten, er bestimmt sie zu seiner Nachfolgerin. Als nun Laios gestorben oder, wie wir eben wahrscheinlich gemacht haben, von seinem ausgesetzten echtbürtigen Sohn erschlagen worden ist, besteigt die Sphinx den Königsthron; wohlbemerkt, sie haust nicht wie ihr mythisches Urbild und noch die Seherin des Sokrates auf dem Phikion, sondern sie wohnt im Königspalast von Theben. Schwierigkeit macht hier ihr Verhältnis zur Königin-Witwe; war diese bei der Ermordung des Laios schon als tot gedacht oder verzichtete sie freiwillig auf die Herrschaft, auf die sie doch nach der alten Version wenigstens einen gewissen Anspruch hatte? Die in Theben lebenden Brüder der Sphinx, die übrigen Bastarde, verzichten jedenfalls nicht, sondern erheben einer nach dem andern Anspruch auf den Thron. Aber die Sphinx fragt sie nach dem Kadmos-Orakel, erklärt, als sie es nicht anzugeben vermögen, daß sie nicht die Söhne des Laios sein können, und läßt sie wegen Hochverrats hinrichten. Da kommt Oidipus, der einzig echtbürtige Sohn des Laios und zugleich sein Mörder, nach Theben. Er allein kennt das Orakel; denn ein Traum hat ihm das Wort offenbart. Hier bricht der Bericht des Pausanias ab; über den Fortgang können wir nur vermuten, daß Oidipus seine Halbschwester tötet und sich mit seiner Mutter, falls diese noch am Leben ist, vermählt. Wie der Paradoxograph die Entdeckung herbeiführte, ist völlig dunkel. Schwerlich kann dabei die Kunde, die Oidipus von dem Orakel, dem Geheimnis des Labdakidenhauses hatte, eine Rolle gespielt haben, so daß jemand behauptet hätte, diese Kunde verdanke er nicht einem Traum, sondern dem Laios selbst; denn dieser konnte doch das Orakel nicht dem eben geborenen Kinde ins Ohr geflüstert haben, abgesehen davon, daß eine solche Handlung zu der Aussetzung in krassem Widerspruch gestanden hätte. Solche Absurdität wäre daher selbst für einen Paradoxographen zu stark.

Ist in der ersten Version das Rätsel durch Sehersprüche, in der zweiten durch das Kadmos-Orakel ersetzt, so wird es in der dritten ganz eliminiert, dafür aber der grausame Charakter der Sphinx in den Vordergrund gerückt. Am phantastischsten geschieht dies in der Erzählung des Palaiphatos, der jedesfalls ein Peripatetiker und, wie Hans Schrader und Nikolaus Festa wahr-

scheinlich gemacht haben, sogar des Aristoteles direkter Schüler war[20]). Auch hier wird die Sphinx mit dem thebanischen Königsgeschlecht in Verbindung gesetzt; sie ist die erste Gemahlin des Kadmos, ein amazonenhaftes Weib, das dieser aus dem Orient nach Theben mitbringt. Nachdem aber Kadmos den König von Theben Drakon erschlagen hat, wie das im vorhergehenden Kapitel erzählt war, heiratet er dessen Schwester Harmonia. Da gerät die kriegerische Sphinx in gewaltigen Zorn. Sie wiegelt die Bürger auf, entflieht mit dem größten Teil von ihnen, wobei sie auch das meiste von den Schätzen des Kadmos und einen schnellfüßigen Hund, den ihr Gatte mitgebracht hat, entführt, faßt auf dem Phikion Posto und führt von dort aus einen förmlichen Krieg gegen Theben, indem sie Hinterhalte legt und viele tötet. Da setzt Kadmos auf den Kopf der Sphinx einen hohen Preis. Das hört ein kriegskundiger korinthischer Mann, namens Oidipus, der außerdem im Besitz eines schnellen Rosses ist; er formiert die Kadmeier zu kleinen Haufen, zieht zur Nachtzeit auf das Phikion und erschlägt die Sphinx. An Stelle des Rätsels sind die Hinterhalte gesetzt mit der unglaublich kecken Behauptung: καλοῦσι δὲ οἱ Καδμεῖοι τὴν ἐνέδραν αἴνιγμα, und um den Ursprung des Mythos zu erklären, wird dann hinzugesetzt: ἐθρύλλουν οὖν οἱ πολῖται λέγοντες· ʿΣφίγξ ἡμᾶς ἡ Καδμεία αἰνίγματι ὑφισταμένη διαρπάζει ... ἐξευρεῖν δὲ τὸ αἴνιγμα οὐδεὶς δύναταιʾ. Nicht ganz deutlich ist, was die beiden Tiere sollen, der ποδώκης κύων der Sphinx und der ποδώκης ἵππος des Oidipus, von denen man doch zunächst annehmen möchte, daß sie irgendwie in Beziehung zueinander gebracht würden, etwa so daß sie ihre Schnelligkeit miteinander messen wie der Hund der Prokris und der teumessische Fuchs. Aber davon steht nichts im Text, und zu welchem Behuf sollte auch der Hund der Sphinx das Pferd des Oidipus verfolgen oder umgekehrt? So scheint es denn, daß der Hund lediglich zu dem Zweck eingeführt wird, um den Tierleib der Sphinx zu erklären, der im Anfang des Kapitels im Gegensatz zu der gesamten bildlichen und literarischen Tradition nicht als Löwenleib, sondern als σῶμα κυνός bezeichnet wird. Größere Schwierigkeit macht das Pferd des Oidipus. Liegt hier eine Reminiszenz an den korinthischen Pegasus vor? Oder muß sich Oidipus wegen seiner geschwollenen Füße eines Reittiers bedienen? Erwähnt mag werden, daß auch auf dem Guirlanden-Sarkophag Mattei (Sark.-Rel. II 182, danach Abb. 65) und dem Gemälde aus dem Grabmal der Nasonier (Arch. Jahrb. XXV

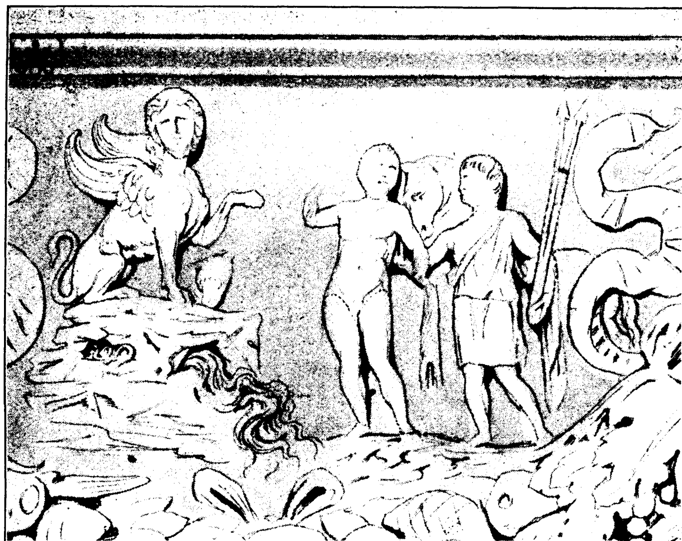


Abb. 65. Von einem Sarkophag in Pal. Mattei.

1910, Beil. 4, XIX, danach Abb. 66) neben dem das Rätsel ratenden Oidipus ein Pferd angebracht ist[21]). Doch ist das wohl nur ein zufälliges Zusammentreffen. Oidipus ist beidemal wie ein vornehmer Römer beritten gedacht, ganz wie öfters Achilleus (Sark.-Rel. II 25. 25 a. 25 b. 26. 26 b). Das wichtigste aber ist, daß in dieser Erzählung Oidipus von Geburt ein Korinther ist, daß der Vorgang zur Zeit des Kadmos spielt und damit die Figur des Laios, wie selbstverständlich die der schemenhaften Zwischenglieder Polydoros und Labdakos, ausscheidet, daß also auch Vatermord und Mutterehe wegfallen und von dem alten Mythos nichts geblieben ist als die Überwindung der Sphinx. Dadurch werden auch weitere trümmerhafte Reste der καινὴ ἱστορία verständlich; doch vorher müssen wir erst die Umbildungen dieser peripatetischen Fiktion betrachten.



Abb. 66. Aus dem Nasoniergrab.

Zuerst kommt hier wieder Pausanias, der bei Besprechung des Phikions zwischen dem Referat über den Mythos und der

Lysimachischen Version folgendes einschaltet, IX 26, 2: οἱ δὲ κατὰ ληιστείαν σὺν δυνάμει ναυτικῆι πλανωμένην φασὶν αὐτὴν ἐς τὴν πρὸς Ἀνθηδόνι σχεῖν θάλασσαν, καταλαβοῦσαν δὲ τὸ ὄρος τοῦτο ἁρπαγαῖς χρῆσθαι, πρὶν ἐξεῖλεν Οἰδίπους αὐτὴν ὑπερβαλόμενος πλήθει στρατιᾶς, ἣν ἀφίκετο ἔχων ἐκ Κορίνθου. Ausgeschaltet ist hier das Verhältnis zu Kadmos. Die Sphinx ist eine fremde Seeräuberin, die in Anthedon landet, von dort aus das Phikion besetzt und die Gegend unsicher macht, bis sie der Korinthier Oidipus mit überlegener Heeresmacht, die aber aus seinen Landsleuten, nicht wie bei Palaiphatos aus Kadmeern besteht, besiegt und tötet.

An Palaiphatos knüpfen auch die Byzantiner an. Das Exzerpt seiner Erzählung, das wir bei Eusebios Chron. unter dem Jahre 767 lesen, kehrt wörtlich, nur etwas ausführlicher in den Excerpta Salmasiana des Joh. Antiochenos sowie bei Synkellos wieder[22]. Aber auch die ausführlichere, wenn auch abweichende Erzählung in dem Exzerpt des Codex Parisinus 1630, das ebenso wie Kedrenos auf Malalas[23] zurückgeht[24], beruht in ihrem Mittelstück, wenigstens zum Teil, auf Palaiphatos, so daß es zwar stark übertrieben, aber keineswegs völlig geschwindelt ist[25], wenn Malalas am Schluß diesen als seine Quelle nennt; ja man würde diese Zitierweise zu den bekannten Scholiensubskriptionen: ἱστορεῖ ὁ δεῖνα in Parallele setzen können, wenn nicht der Byzantiner den Mund gar so voll nähme: τὰ δὲ προγεγραμμένα ταῦτα πάντα ὁ σοφώτατος Παλαίφατος ἀληθῆ ἐξέθετο.

Daß Malalas die Geschichte nicht selbst kompiliert hat, braucht kaum gesagt zu werden, wird zum Überfluß im vorliegenden Fall noch dadurch erhärtet, daß eine auf den Anfang zurückweisende Pointe des Ausgangs von dem unerträglich weitschweifigen Schwätzer nicht hervorgehoben, mithin auch nicht bemerkt worden ist. Bezeichnen wir also den eigentlichen Kompilator als den byzantinischen Mythographen. Seine Kompilation ist gar nicht uninteressant. Zugrunde liegt die Auffassung der Sphinx als einer wegelagernden Räuberin, und diese stammt ohne allen Zweifel aus Palaiphatos; aber sie ist mit der Version des Sokrates, die der Autor aus den Phoinissenscholien kannte, kontaminiert. Die Sphinx ist nicht aus der Fremde gekommen, sie ist nicht die erste Gemahlin des Kadmos, sondern eine einheimische Witwe, nur daß ihr Gewerbe nicht wie bei Sokrates das Wahrsagen, sondern das Räubern ist, dem sie sich, ganz

wie bei Sokrates, nach dem Tode ihres Gatten — μετὰ τὴν ἀποβολὴν τοῦ ἰδίου αὐτῆς ἀνδρός — ergibt. Statt der abtrünnigen Thebaner bei Palaiphatos bildet zusammengelaufenes bäuerisches Gesindel ihre Bande. An Stelle des Phikion ist ein Dorf Moabe ihr Hauptquartier, dessen gebirgige Umgebung mit fingierter Lokalkenntnis beschrieben wird. Echt byzantinisch ist, daß die Sphinx als ein häßliches Weib mit hangenden Brüsten — δυσειδής, κατάμασθος — geschildert wird. Ganz wie bei Sokrates gesellt sich nun Oidipus zu ihr, und wenn es heißt, daß sein Anblick ihr Eindruck macht — θεασαμένη τοῦ νεωτέρου τὴν θέαν —, so ist damit wohl angedeutet, daß sie wie bei diesem in ein geschlechtliches Verhältnis zu ihm tritt, was Georgios Kedrenos noch deutlicher durch: ἡ δὲ τῆι ὥραι καὶ γενναιότητι τούτου τερφθεῖσα ausdrückt. Da aber die Sphinx aus einer Seherin eine Räuberin geworden ist, so muß Oidipus an ihrem Räuberleben teilnehmen und bringt zur Verstärkung ihrer Bande eine Anzahl junger Bauern mit. In einem unbewachten Augenblick tötet er sie dann mit einer Lanze[26]) und bringt ihren Leichnam nach Theben. Hiermit setzt die freie Erfindung des Byzantiners ein. Die Farben entlehnt er dem Alten Testament, an das ja schon der Name Moabe anklingt. Das Volk von Theben jauchzt dem Oidipus zu wie die Weiber Israels dem David, als er die 10000 Philister erschlagen hat, und proklamiert ihn zum König; Laios rückt mit Heeresmacht gegen die Aufrührer, wird aber im Getümmel durch einen Pfeilschuß oder nach Johannes Antiochenus durch einen Steinwurf gegen den Kopf getötet. Iokaste reicht, um der Königswürde nicht verlustig zu gehen, aus Rücksicht auf Volk und Senat (πρὸς θεράπειαν τῶν τῆς πόλεως καὶ τῆς συγκλήτου) dem Überwinder der Sphinx die Hand. Der Vatermord ist also wie bei Sokrates und Palaiphatos eliminiert, dagegen die Mutterehe beibehalten; denn im Gegensatz zu den beiden genannten Paradoxographen ist Oidipus bei den Byzantinern, wie in der alten Sage, Sohn des Laios und der Iokaste, und die Geschichte seiner Aussetzung und Kindheit wird im wesentlichen nach der auf der attischen Tragödie beruhenden κοινή berichtet. Nur muß jetzt das Orakel auf die Mutterehe, nicht auf den Vatermord gestellt werden[27]). Der Mythograph weiß auch den Namen, den die wirklichen Eltern dem Kinde beigelegt haben, Iokastos[28]), eine befremdliche Fürsorge für das von ihnen selbst dem Tod geweihte Kind. Auch einen modernen byzantinischen Anstrich erhält die

Geschichte. Soldaten besorgen die Aussetzung, die Füße des Kindes werden nicht durchbohrt, sondern in einen Block gespannt, der mit Nägeln geschlossen wird. Daher stammt der heutige κοῦσπος; also sogar ein αἴτιον wird eingeflochten. Ein Hirt findet das Kind, was an Sophokles und den Phoinissen-Prolog erinnert. Aber der Name des Hirten Meliboios stammt aus der Bukolik, und die Art der Auffindung wird, wie wir es auch schon oben bei dem Pisander-Scholion konstatiert haben (S. 162), im Stil der modernen Komödie erzählt. Meliboios kommt in den Wald, um Holz zu hauen, findet das Kind und durchhaut mit seiner Axt den Block. Bei diesem Hirten wächst nun Oidipus auf. Daß dies wahrscheinlich ein ganz alter Sagenzug ist, habe ich oben zu zeigen versucht (S. 75). Es braucht aber keineswegs ein zufälliges Zusammentreffen zu sein, sondern der Bericht kann durch unzähliche, uns unbekannte Mittelglieder auf eine alte literarische Überlieferung zurückgehen. Hat doch Georg Knaack die ursprüngliche, sonst nirgends bezeugte Sagenform von Meleagers Tod bei demselben Malalas nachgewiesen [29]).

Nach der Vermählung mit der Mutter wird bei Malalas die Regierungsdauer des Oidipus, 19 Jahre, angegeben und die Erzeugung der vier Kinder berichtet; dann aber wird die Erzählung der ἀναγνώρισις ungeschickt genug mit den Worten eingeleitet: μετὰ δὲ χρόνον τινὰ ἐπηρώτησεν ἡ αὐτὴ Ἰοκάστη τὸν Οἰδίποδα κτλ. Denn da der Tod des Oidipus unmittelbar auf die ἀναγνώρισις folgt, kann diese Frage erst in seinem 19. Regierungsjahr gestellt worden sein, und man würde statt der unbestimmten Zeitangabe die bestimmte: μετὰ δὲ ταῦτα τὰ ιθʹ ἔτη erwarten. Aber daß die Frage: πόθεν ἐστὶν καὶ τίς αὐτοῦ πατήρ, von Iokaste erst nach achtzehnjähriger Ehe aufgeworfen wird, ist freilich höchst unnatürlich. So wird also wohl die Angabe über die Regierungsdauer des Oidipus von Malalas nicht der mythographischen, sondern der chronologischen Quelle entnommen sein; berechnet ist sie nach dem Alter, das Eteokles und Polyneikes bei dem Tod ihres Vaters haben mußten. Auf denselben Chronographen geht natürlich auch die Schlußnotiz zurück, daß das Königtum von Theben 369 Jahre gedauert habe [30]). Nicht ganz so schlimm, aber immer noch bedenklich genug ist, wenn die Frage erst nach der Geburt des vierten Kindes aufgeworfen wird; der Satz über die Kinder könnte also zur Not auch bei dem Mythographen gestanden haben, aber besser würden die Worte: μετὰ δέ τινα χρόνον

ἐπηρώτησεν direkt an ὅτι μήτηρ αὐτοῦ ὑπῆρχε (natürlich mit Ausschaltung von καὶ ἐβασίλευσε — ἔτη ιθ΄) anschließen. Auf die Frage der Iokaste bezeichnet nun Oidipus den Meliboios als seinen Vater; dieser wird herbeigeholt, ganz wie bei Sophokles der thebanische Hirt, erklärt den Oidipus für ein Findelkind, und, über die Zeit der Auffindung belehrt, erkennt Iokaste, daß er ihr ausgesetzter Sohn ist. Weniger zartfühlend als ihr Sophokleisches Vorbild, teilt sie dies sofort ihrem zweiten Gatten mit. Dieser ergreift ein paar Nägel und sticht sich damit die Augen aus; diese Nägel vertreten also die Stelle von Iokastes Spangen in der Sophokleischen Version. Bei dieser Erzählung muß auffallen, daß Iokaste die Identität nur aus der zeitlichen Koinzidenz erschließt, während doch Meliboios im Besitz des Blockes sein muß, der als ἀναγνώρισμα dienen kann, wie der Hirt im Pisander-Scholion die κέντρα vorzeigt (s. oben S. 151 und 162). Wenn wir nun vorher gehört haben, daß dieser Block mit Nägeln geschlossen war, und jetzt hören, daß sich Oidipus mit Nägeln blendet, so liegt hierin doch offenbar eine von Malalas übersehene, allerdings nicht sehr geschmackvolle Pointe. Bei dem Mythographen wird es sich beide Male um dieselben Nägel gehandelt und Meliboios als ἀναγνώρισμα den Block mitgebracht haben. An dieser Blendung läßt nun der Byzantiner allen Naturgesetzen zuwider den Oidipus sterben[31]), aber vorher seinen Söhnen den Befehl erteilen, in jährlichem Turnus zu regieren: ἐάσας τὸ βασίλειον τοῖς δυσὶν αὐτοῦ υἱοῖς, ἐνιαυτὸν παρ᾽ ἐνιαυτὸν βασιλεύειν κελεύσας. Daß Oidipus selbst dies anordnet, haben wir bisher nur bei Accius und Hygin gefunden (S. 145 f.). Jener kommt hier nicht in Betracht, bei diesem steht es fab. 67 fast mit denselben Worten wie bei Malalas: *regnumque filiis suis alternis annis tradidit.* In demselben Kapitel finden sich aber auch die bei Malalas als störend empfundenen Worte: καὶ ἔσχε δύο υἱοὺς παρ᾽ αὐτῆς, τὸν Ἐτεοκλέα καὶ τὸν Πολυνείκη, καὶ θυγατέρας δύο, Ἰσμήνην καὶ Ἀντιγόνην in ähnlicher Fassung: *ex qua procreavit Eteoclem et Polynicem Antigonam et Ismenen.* Ich würde hierauf kein sonderliches Gewicht legen, wenn nicht die Erzählung des Malalas von jetzt an, wo der Zug der Sieben berichtet wird, urplötzlich einen ganz anderen Charakter annähme. Nicht mehr die selbstgefällige Geschwätzigkeit des byzantinischen Mythographen, sondern einen auf das Tatsächliche beschränkten Bericht im Stil der Mythographen der römischen Kaiserzeit finden wir hier. Zwar deckt sich die Er-

zählung mit keinem Hyginkapitel, aber aus fab. 68. 69. 70 lassen sich fast zu jedem Satz inhaltlich entsprechende Parallelen anführen:

Malalas p. 52, 20 ff.	Hygin
οἵτινες εἰς ἔχθραν ἐλθόντες διὰ τὴν βασιλείαν ἐπολέμησαν μετ' ἀλλήλων καὶ ἑαυτοὺς ἔσφαξαν μονομαχήσαντες.	fab. 68: *Eteocles et Polynices inter se pugnantes alius alium interfecerunt.*
ὁ γὰρ Πολυνείκης ἐκβληθεὶς ἀπὸ τῆς βασιλείας καὶ διωχθεὶς ἀπὸ τῶν Θηβῶν ὑπὸ τοῦ Ἐτεοκλέους, ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸ Ἄργος καὶ ἠγάγετο τὴν θυγατέρα Ἀδράστου τοῦ βασιλέως τοῦ Ἄργους.	fab. 69: *Polynices Oedipodis filius expulsus ab Eteocle fratre ad Adrastum venit* .... *Argiam maiorem dat Polynici* ....
καὶ προτρεψάμενος τὸν Ἄδραστον βασιλέα καὶ ἄλλους βασιλεῖς μετὰ πλήθους στρατοῦ κατὰ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ ἦλθε κατὰ τῶν Θηβῶν.	*at Polynices rogat Adrastum ut sibi exercitum commodaret ad paternum regnum recuperandum a fratre: cui Adrastus non solum exercitum dedit, sed etiam ipse cum aliis ducibus profectus est.*
οἱ δὲ προτραπέντες καὶ μετ' αὐτοῦ ἐπιστρατεύσαντες ἦσαν οὗτοι· Ἄδραστος Καπανεὺς Ἀμφιάραος Παρθενοπεὺς Ἱππομέδων.	fab. 70: *Reges septem Thebas profecti: Adrastus* ..... *Amphiaraos* ..... *Capaneus* ... .. *Parthenopaeus* ..... *Hippomedon.*

Wie man sieht, fehlt bei Malalas Tydeus. Man könnte daran denken, seinen Namen zu ergänzen; aber er ist wohl absichtlich ausgelassen, weil er weder über Land noch Heer gebietet, also nicht zu den von Polyneikes für sich gewonnenen Königen gezählt werden kann. Der abschließende Satz, der mit der Behauptung, daß nach dem Tode der Brüder alle Könige mit ihren Armeen wohlbehalten in die Heimat zurückgekehrt seien, jeder mythologischen Tradition ins Gesicht schlägt, ist wohl sicher des Malalas geistiges Eigentum.

Doch kehren wir zu den älteren Paradoxographen zurück. Wir haben oben (S. 499) gesehen, daß bei Palaiphatos Oidipus weder Sohn des Laios noch Thebaner, sondern Korinthier war; auch bei

Sokrates war er, wie gleichfalls schon konstatiert wurde (S. 496), keinesfalls Sohn des Laios; ob auch Korinthier, läßt sich nicht sagen. War er aber in Korinth geboren, so wird auch die Notiz begreiflich, daß er Sohn des in Korinth so hoch verehrten Helios war: ἔνιοι δὲ καὶ Ἡλίου φασὶν αὐτὸν γενέσθαι παῖδα[32]. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß der Autor dieser Version nicht wie Palaiphatos Rationalist gewesen sein kann.

Das Phoinissen-Scholion zu V. 26, das diese Notiz enthält, hat noch eine Reihe weiterer Paradoxa, die aber an der Vaterschaft des Laios festhalten. Eins verlegt die Blendung des Oidipus schon in dessen Jugend und läßt sie durch Polybos vollziehen: οἱ δὲ τὸν Πόλυβον αὐτὸν τυφλῶσαι τοὺς περὶ τῆς πατροκτονίας χρησμοὺς ἀκούσαντα. Hier bilden zwei Züge aus dem Euripideischen Οἰδίπους die Grundlage: Polybos weiß, wie freilich auch bei Sophokles, daß Oidipus ein Findelkind ist (s. oben S. 325 f.), und Oidipus vollzieht die Blendung nicht selbst (s. oben S. 306 f.). Schade, daß wir nicht mehr erfahren. Man möchte gern wissen, woher Polybos den Orakelspruch kennt; und wenn er ihn kennt und das Kind blendet, muß er auch wissen, daß Laios der Vater ist. Das kann ihm aber nur der Thebaner mitteilen, der das Kind ausgesetzt hat. War also etwa das Verhör der beiden Hirten aus des Sophokles erstem Oidipus nach Korinth vor König Polybos verlegt? Wie dann trotzdem der Blinde, als er groß geworden, den Vater erschlägt, das ließ sich bei einiger Erfindungsgabe pikant ausmalen. Ob auch die Sphinx und die Ehe mit der Mutter in dieser Geschichte beibehalten waren, bleibt unklar.

Bei einem anderen Paradoxographen tötete er nicht bloß seinen Vater, sondern auch seine Mutter, Schol. Phoin. 26: τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα αὐτῶι φασιν ἀνῃρῆσθαι. Hier liegen zwei Möglichkeiten vor; entweder er erschlägt sie zugleich mit Laios; dann hat sie diesen auf der Reise begleitet, wie dies Nikolaos von Damaskus berichtet: θεωρὸς εἰς Δελφοὺς βαδίζων μετὰ τῆς γυναικὸς Ἐπικάστης, vgl. oben S. 81. In diesem Falle würden also die Mutterehe und vermutlich auch die Sphinx eliminiert gewesen sein. Oder er tötet nach dem ἀναγνωρισμός zuerst seine Gattin-Mutter und dann doch auch wohl sich selbst.

Endlich hat ein Paradoxograph die Tötung des Laios mit dem Raub des Chrysippos kontaminiert. Leider ist gerade hier das Scholion verstümmelt: τινὲς δὲ .... Ἱπποδάμειαν τὴν Οἰνομάου ὑποβεβλῆσθαι αὐτὸν αὐτῶι φασιν, ὕστερον δὲ ἁρπάσαντος

Λαΐου Χρύσιππον, βοηθὸν ὄντα τῶι Χρυσίππωι ἀποκτεῖναι τὸν Λάϊον, τῆι δὲ Ἰοκάστηι ἐλθούσηι ἐπὶ τὴν κηδείαν τοῦ νεκροῦ μιγέντα γεννῆσαι τοὺς παῖδας, ὕστερον δὲ λύσαντα τὸ αἴνιγμα γνωρισθῆναι. Ed. Schwartz, der zuerst die Lücke statuiert hat, schlägt zu ihrer Ausfüllung: ἐνεχθέντα πρὸς Ἱπποδάμειαν oder ähnliches vor; aber es muß wohl mehr fehlen, da mit αὐτῶι doch nur Pelops gemeint sein kann, Änderungen wie Πέλοπι oder τῶι ἀνδρί aber zu gewaltsam sind. Also muß sein Name in der Lücke gestanden haben. Sei dem wie ihm wolle, über den Sinn kann kein Zweifel bestehen. Wenn das Kind nach Pisa kommt, muß es wie im Οἰδίπους des Euripides ins Meer geworfen worden sein; wenn Hippodameia das am Strand gefundene Kind unterschiebt, kann sie damals selbst noch keine Kinder gehabt haben. Das erinnert an die Theano in Euripides' zweiter Melanippe, die zuerst ihrem Gatten die Zwillinge der Melanippe unterschiebt, später aber ihm eigene Kinder gebiert[33]. Atreus und Thyestes können also noch nicht auf der Welt sein; vielleicht aber schwebte auch die Version vor, nach der diese die Enkel des Pelops und sein einziger echtbürtiger Sohn Pleisthenes ist[34]. Wie dem auch sei, das Findelkind wächst zusammen mit dem Bastard des Pelops, Chrysippos, am Königshofe auf. Dann folgte aus Euripides die Geschichte von der Entführung des Chrysippos durch Laios, nur daß dieser damals bereits mit Iokaste vermählt ist, also der S. 156 in Erwägung gezogene Fall wirklich vorliegt. Oidipus verfolgt den Räuber seines vermeintlichen Halbbruders; daß auch auf der Cista Barberini (S. 403 Abb. 54) ein Bruder des Chrysippos sich an der Verfolgung beteiligt (S. 408 f.), ist wohl ein zufälliges Zusammtreffen. Aber wenn es Oidipus wirklich gelingt, den Geraubten zu befreien, so erinnert das an die Rolle, die in dem Füllstück bei dem sog. Dositheos Atreus und Thyestes spielen (s. oben S. 410 ff.). Hierbei erschlägt nun Oidipus in dem Räuber ahnungslos den eigenen Vater Laios. Wenn, was mir sehr wahrscheinlich, die Notiz des Schol. Phoin. 60: τινὲς δέ φασιν ὅτι Λάϊος ἀνῃρέθη ὑπὸ Οἰδίποδος, ὅτι ἀμφότεροι ἤρων Χρυσίππου auf dieselbe Geschichte geht, so bestand zwischen den beiden vermeintlichen Halbbrüdern ein sinnliches Verhältnis. Andernfalls handelt es sich dort um eine Variante, nach der Oidipus als Fremdling, vielleicht als korinthischer Königssohn, bei Pelops Gastfreundschaft genießt. Die Mutter Iokaste kommt nun zur Bestattung nach Pisa. Daß sie dem perversen Gatten nicht allzusehr nach-

trauert, ist begreiflich; aber sogar auf die Blutrache verzichtet sie und gibt sich gleich dem Mörder hin, von dem sie Zwillinge oder gar Vierlinge empfängt. Der prägnante Schlußsatz: ὕστερον δὲ λύσαντα τὸ αἴνιγμα γνωρισθῆναι läßt vielen Vermutungen Spielraum. Doch besteht zwischen dem Partizip und dem Infinitiv wohl bloß ein temporales, kein kausales Verhältnis. Denn wie hätte die Lösung des Rätsels zur Entdeckung der Abkunft des Oidipus führen sollen? Jedenfalls sehen wir, daß die Sphinx und ihr Rätsel beibehalten war. Vermutlich wird dann die Vermählung mit seiner früheren Geliebten gefolgt sein, und da die Kinder schon da sind, konnte die Entdeckung an den Fußnarben gleich in der Hochzeitsnacht geschehen. Freilich hätte sich Iokaste streng genommen schon in Pisa die Frage vorlegen müssen, ob nicht der Mörder des Laios ihr ausgesetztes Kind sein könnte.

Von der romantischen Ausgestaltung der Chrysipposgeschichte bei dem sog. Dositheos oder dem von ihm benutzten Handbuch, die die Tendenz hat, die Euripideische Version mit der Sophokleischen zu kontaminieren, ist schon oben S. 410 ff. die Rede gewesen. Ebenso sei, der Vollständigkeit halber, hier noch einmal an das novellistische Motiv im Pisander-Scholion erinnert, wonach sich Oidipus der Iokaste als Mörder des Laios dadurch selbst verrät, daß er ihr den Gürtel zeigt, den er dem Erschlagenen abgenommen hat (S. 161).

Was sonst von Paradoxa noch überliefert ist, sind nur Einzelheiten. So, daß er das Rätsel der Sphinx durch Zufall löst, indem er den Zeigefinger nachdenklich an die Stirn legt; die Sphinx aber, die glaubt, er zeige auf sich selbst und meine damit den Menschen im allgemeinen, hält ihr Rätsel für gelöst und zerfleischt sich selbst, Schol. Phoin. 50: τινὲς δέ φασι τύχῃ λῦσαι τὸ αἴνιγμα ⟨ψαύσαντα τοῦ μετώπου⟩ καὶ ⟨ἡ Σφὶγξ νομίσασα⟩ δακτυλοδεικτεῖν ⟨ἑαυτὸν⟩ ὅ ἐστι τὸν ἄνθρωπον, ἑαυτὴν διεσπάραξεν. So versuche ich die von Valckenaer erkannten Lücken dem Sinne nach auszufüllen[35]. Auf jüngeren Bildwerken erscheint in der Tat Oidipus mit diesem Gestus. So zuerst auf den homerischen Bechern, wo sich aber zufällig die vollständige Szene bisher noch nicht gefunden hat, aber der Stempel mit der Oidipus-Figur für andere Vorgänge verwandt worden ist, so auf dem Iliupersisbecher (s. Abb. 67), dem Becher mit dem Opfer der Polyxena[36]), endlich auf einem unpublizierten bakchischen Becher im Archäologischen Lehrapparat der Berliner Universität. Derselbe Gestus kehrt

auf einem der Stuckreliefs am Grabmal des C. Cluentius Quintus zu Pompeji[37]) bei gänzlich verschiedener Stellung des Oidipus, ferner auf dem im nächsten Kapitel abgebildeten Lateranensischen Sarkophagdeckel wieder. Etwas verändert ist er auf der Schmalseite des athenischen Kindersarkophags Sutzos, wo der in Knabengestalt



Abb. 67. Von einem hom. Becher.



Abb. 68. Schmalseite des Sark. Sutzos.

gebildete Oidipus die Hand erst gegen die Stirn bewegt[38]) (Abb. 68). Es scheint mir jetzt wahrscheinlicher als früher, daß hier in der Tat die in dem Phoinissen-Scholion bezeugte Version vorschwebt, die übrigens vielleicht aus der zurückhaltenden Äußerung Iokastes in den Phoinissen 49 f.: τυγχάνει δέ πως μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθὼν herausgewachsen ist.

Zweimal tritt die Tendenz zutage, Einzelzüge aus dem Schicksal des Oidipus auf seine Kinder zu übertragen. Wie Laios ihn selbst, so setzt er den Polyneikes, nach anderer Version auch den Eteokles aus, um sie vor dem Wechselmord zu bewahren, und konsequenterweise wird nun dieser nicht auf die Flüche des Oidipus, sondern auf einen Orakelspruch zurückgeführt, Schol. Phoin. 13: Λυσίμαχος[39]) δέ φησιν ὡς ἐκ χρησμοῦ τοὺς παῖδας ἀκούσας ἀλληλοκτονήσειν ἐξέθηκε τὸν Πολυνείκην, Κάστωρ δὲ ἀμφοτέρους ἐκτεθῆναι. Bei der ersten Version kann man sich ausmalen, wie Polyneikes aufgefunden und nach Argos gebracht, dort von Adrast erzogen und zu seinem Eidam erhoben wird, endlich von Ehrgeiz getrieben gegen Eteokles zu Felde zieht, ohne zu ahnen, daß dieser sein Bruder ist. Wie sich aber die

Sache abspielen soll, wenn auch Eteokles ausgesetzt wird, ist ganz dunkel, da dieser doch auf irgend eine Weise nach Theben zurückgelangen muß, wenn der Zug der Sieben möglich sein soll. Oder erfolgte nach dieser Version der Wechselmord nicht in einer Feldschlacht, sondern bei einer zufälligen Begegnung der beiden Brüder? Kastor, der Chronograph, wird sich darum wohl wenig Sorge gemacht haben, aber er muß die Notiz doch aus dem Zusammenhang einer größeren Geschichte heraus genommen haben. Denn wie eine λύσις sieht sie nicht aus, vor allem, weil die ἀπορία fehlt.

Ferner das blutschänderische Verhältnis zwischen Oidipus und seiner Mutter setzt sich nach dem Statius-Scholion bei Antigone und Polyneikes fort, wo die Geschwisterliebe als letzte Steigerung in geschlechtlichen Verkehr verwandelt wird, zu XI 371: *Antigone devota malis suspectaque regi: Eteocli propter amorem Polynicis. dicitur enim cum eo concubuisse.* Vgl. oben S. 337 mit Anm. 13.

Endlich sei noch an die unsäglich abgeschmackte Geschichte des ersten vatikanischen Mythographen 152 erinnert, daß ein Orakel den Sieg der Sieben von dem Tod des Amphiaraos abhängig machte (s. S. 213 mit Anm. 99).

VIII. Kapitel.

Oidipus in der Mythographie.

Die im vorigen Kapitel besprochenen wilden Sprossen sind sagengeschichtlich völlig wertlos. Der Mythos lebt nur in der Gestalt, die ihm das attische Drama gegeben hat, und dessen wichtigste Repräsentanten, die Phoinissen, der erste Oidipus und die Antigone des Sophokles, die stets zur Schullektüre gehört haben, sorgen dafür, daß er nicht in Vergessenheit geraten kann. Daneben kommt in der Kaiserzeit nur noch die mythographische Literatur einigermaßen in Betracht, und diese geht in ihrer Quellenbenutzung allerdings etwas über die genannten Dramen heraus, indem sie auch den Euripideischen Oidipus, sowie dessen Antigone, Chrysippos und Hiketiden in ihr Bereich zieht, gelegentlich, aber äußerst selten, auch einen einzelnen Zug aus entlegener, häufig nicht mehr zu ermittelnder Quelle einflicht, oft auch die Stoffe verschiedener Dramen miteinander vermischt und die Übergänge von einem zum andern selbständig ergänzt. Wenn nun auch alle für die Oidipussage in Betracht kommenden Stellen schon in den vorhergehenden Kapiteln ausführlich besprochen und analysiert worden sind, schien es mir doch zweckmäßig, hier noch einmal das ganze mythographische Material mit Angabe der Quellen, soweit sich diese ermitteln lassen, übersichtlich zusammenzustellen[1]. Dabei habe ich der bequemeren Vergleichung halber diese Quellenstellen bei allen drei in Frage kommenden Mythographen, Diodor, Apollodor und Hygin, immer wieder abgedruckt, zuweilen auch zur Vergleichung andere Stellen danebengesetzt, die nicht Quellen sind, sondern geradezu im Gegensatz zu den Mythographen stehen, kurz, ich habe kein festes Prinzip sklavisch befolgt, sondern mich vor allem bemüht, dem Leser einen klaren Einblick in das Quellenverhältnis zu geben.

Geburt und Aussetzung.

DIODOR IV 64, 1[2]).

Λάϊος ὁ Θηβῶν βασιλεὺς γήμας Ἰοκάστην τὴν Κρέοντος καὶ χρόνον ἱκανὸν ἄπαις ὢν ἐπηρώτησε τὸν θεὸν περὶ τέκνων γενέσεως. τῆς δὲ Πυθίας δούσης χρησμὸν αὐτῶι μὴ συμφέρειν γενέσθαι τέκνα· τὸν γὰρ ἐξ αὐτοῦ τεκνωθέντα παῖδα πατροκτόνον ἔσεσθαι καὶ πᾶσαν τὴν οἰκίαν πληρώσειν μεγάλων ἀτυχημάτων· ἐπιλαθόμενος τοῦ χρησμοῦ καὶ γεννήσας υἱὸν ἐξέθηκε τὸ βρέφος[3]). διαπερονήσας αὐτοῦ τὰ σφυρὰ σιδήρωι, δι᾽ ἣν αἰτίαν Οἰδίπους ὕστερον ὠνομάσθη. οἱ δ᾽ οἰκέται λαβόντες τὸ παιδίον ἐκθεῖναι μὲν οὐκ ἠθέλησαν, ἐδωρήσαντο δὲ τῆι Πολύβου γυναικὶ οὐ δυναμένηι γεννῆσαι παῖδας.

Flüchtige Paraphrase von Phoin. 10 ff.:

ἐγὼ δὲ παῖς μὲν κλῄιζομαι Μενοικέως,
Κρέων τ᾽ ἀδελφὸς μητρὸς ἐκ μιᾶς ἔφυ,
καλοῦσι δ᾽ Ἰοκάστην με, τοῦτο γὰρ πατὴρ
ἔθετο· γαμεῖ δὲ Λάϊός μ᾽.

Ph. 13 ff.: ἐπεὶ δ᾽ ἄπαις
ἦν χρόνια λέκτρα τἄμ᾽ ἔχων ἐν δώμασιν
ἐλθὼν ἐρωτᾶι Φοῖβον ἐξαιτεῖ θ᾽ ἅμα
παίδων ἐς οἴκους ἀρσένων κοινωνίαν.

ὃ δ᾽ εἶπεν· ὦ Θήβαισιν εὐίπποις ἄναξ,

μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι

εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ᾽ ἀποκτενεῖ σ᾽ ὁ φὺς

καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι᾽ αἵματος.

ὃ δ᾽ ἡδονῆι δοὺς ἔς τε βακχείαν πεσὼν
ἔσπειρεν ἡμῖν παῖδα· καὶ σπείρας βρέφος.

25: δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι.

26 f.: σφυρῶν σιδηρᾶ κέντρα διαπείρας μέσον·

ὅθεν νιν Ἕλλας ὠνόμαζεν Οἰδίπουν.

Flüchtige Paraphrase und Kontamination von Phoin. 25:

δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι βρέφος

und

28 f.: Πολύβου δέ νιν λαβόντες ἱπποβουκόλοι
φέρουσ᾽ ἐς οἴκους ἔς τε δεσποίνης χέρας
ἔθηκαν.

APOLLODOR III 5, 7, 1 ff.	
μετὰ δὲ τὴν Ἀμφίονος τελευτὴν Λάϊος τὴν βασιλείαν παρέλαβε· καὶ γήμας θυγατέρα Μενοικέως, ἣν ἔνιοι μὲν Ἰοκάστην, ἔνιοι δὲ Ἐπικάστην λέγουσιν.	Schol. Phoin. 12: ἀσφαλίζεται τὴν ὀνομασίαν τῆς ἡρωίνης, ἐπεὶ οἱ παλαιότεροι Ἐπικάστην ⟨αὐτὴν⟩ καλοῦσιν.
χρήσαντος τοῦ θεοῦ μὴ γεννᾶν,	Soph. O. T. 710: χρησμὸς γὰρ ἦλθε Λαΐωι ποτ᾽, ... Eur. Phoin. 18: μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι.
τὸν γεννηθέντα γὰρ πατροκτόνον ἔσεσθαι,	Soph. O. T. 713 f.: ὡς αὐτὸν ἕξοι μοῖρα πρὸς παιδὸς θανεῖν, ὅστις γένοιτ᾽ ἐμοῦ τε κἀκείνου πάρα.
ὁ δὲ οἰνωθεὶς συνῆλθε τῆι γυναικί,	Eur. Phoin. 21 f.: ὁ δ᾽ ἡδονῆι δοὺς ἔς τε βακχείαν πεσὼν ἔσπειρεν ἡμῖν παῖδα.
καὶ τὸ γεννηθὲν ἐκθεῖναι δίδωσι νομεῖ,	ebd. 25: δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι.
περόναις διατρήσας τὰ σφυρά.	ebd. 805: χρυσοδέτοις περόναις ἐπίσαμον[1]). Soph. O. T. 1034: λύω σ᾽ ἔχοντα διατόρους πεδῶν ἀκμάς (s. oben S. 76). Eur. Phoin. 26: σφυρῶν σιδηρᾶ κέντρα διαπείρας μέσον.
ἀλλ᾽ οὗτος μὲν ἐξέθηκεν εἰς Κιθαιρῶνα.	Soph. O. T. 719: ἔρριψεν ἄλλων χερσὶν ἄβατον εἰς ὄρος. ebd. 1026: ναπαίαις ἐν Κιθαιρῶνος πτυχαῖς.
Πολύβου δὲ βουκόλοι, τῶν Κορινθίων βασιλέως, τὸ βρέφος εὑρόντες πρὸς τὴν αὐτοῦ γυναῖκα Περίβοιαν ἤνεγκαν.	Eur. Phoin. 28 f.: Πολύβου δέ νιν λαβόντες ἱπποβουκόλοι φέρουσ᾽ ἐς οἴκους ἔς τε δεσποίνης χέρας ἔθηκαν. Periboia nach Euripides Οἰδίπους s. oben S. 326.
ἡ δὲ ἀνελοῦσα ὑποβάλλεται, καὶ	Eur. Ph. 30: ἡ δὲ τὸν ἐμὸν ὠδίνων πόνον μαστοῖς ὑφεῖτο καὶ πόσιν πείθει τεκεῖν.

θεραπεύσασα τὰ σφυρὰ Οἰδίπουν καλεῖ, τοῦτο θεμένη τὸ ὄνομα διὰ τὸ τοὺς πόδας ἀνοιδῆσαι.

Schol. Ph. 31: μαστοῖς ὑφεῖτο· ὑπέβαλεν.
ebd. 27: ἡ μὲν Μερόπη πρώτη αὐτὸν ἐκάλεσεν Οἰδίπουν.
ebd. 27: Οἰδίπους παρὰ τὸ οἰδεῖν τοὺς πόδας ἐκ τῶν περονῶν. Über die περόναι s. oben S. 513.

HYGIN Fab. 66 *Laius.*

Laio Labdaci filio ab Apolline erat responsum de filii sui manu mortem ut caveret. itaque Iocasta Menoecei filia uxor eius cum peperisset, iussit exponi. hunc Periboea Polybi regis uxor cum vestem ad mare lavaret expositum sustulit Polybo sciente quod orbi erant liberis pro suo educaverunt eumque quod pedes transiectos haberet Oidipum nominaverunt.

Nach dem Οἰδίπους des Euripides. S. oben S. 325 ff.

Schol. Ph. 27. S. oben.

Vatermord[5]).

DIODOR IV 64, 2.

μετὰ δὲ ταῦτα ἀνδρωθέντος τοῦ παιδός, ὁ μὲν Λάϊος ἔκρινεν ἐπερωτῆσαι τὸν θεὸν περὶ τοῦ βρέφους τοῦ ἐκτεθέντος. ὁ δὲ Οἰδίπους μαθὼν παρά τινος τὴν καθ᾽ ἑαυτὸν ὑποβολήν, ἐπεχείρησεν ἐπερωτῆσαι τὴν Πυθίαν περὶ τῶν κατ᾽ ἀλήθειαν γονέων.

Ph. 32 f.: ἤδη δὲ πυρσαῖς γένυσιν ἐξανδρούμενος
παῖς οὑμὸς κτλ.
ebd. 35 f.: . . . . Λάϊος οὑμὸς πόσις

τὸν ἐκτεθέντα παῖδα μαστεύων μαθεῖν κτλ.
ebd. 33: παῖς οὑμὸς ἢ γνοὺς ἤ τινος μαθὼν πάρα.
Schol. Ph. 33: μαθὼν παρά τινος τῶν ἡλικιωτῶν ὀνείδισαντος ὅτι νόθος εἴη (Paraphrase von Soph. O. T. 780: πλαστὸς ὡς εἴην πατρί).
Ph. 34 f.: ἔστειχε τοὺς φύσαντας ἐκμαθεῖν θέλων
πρὸς δῶμα Φοίβου.

κατὰ δὲ τὴν Φωκίδα τούτων ἀλλήλοις ἀπαντησάντων, ὁ μὲν Λάϊος ὑπερηφάνως ἐκχωρεῖν τῆς ὁδοῦ

ebd. 37 f.: καὶ ξυνάπτετον πόδα
εἰς ταὐτὸν ἄμφω Φωκίδος σχιστῆς ὁδοῦ.
ebd. 39 ff.:
καί νιν κελεύει Λαΐου τροχηλάτης·
'ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο'.

προσέταττεν, ὁ δ᾽ Οἰδίπους ὀργισθεὶς ἀπέκτεινε τὸν Λάϊον, ἀγνοῶν ὅτι πατὴρ ἦν αὐτοῦ.

Vgl. Soph. O. T. 805 f.:
αὐτός θ᾽ ὁ πρέσβυς πρὸς βίαν ἠλαυνέτην
κἀγὼ τὸν ἐκτρέποντα τῆς τροχηλάτου
παίω δι᾽ ὀργῆς.
Ph. 40: παῖς πατέρα κτείνει.

APOLLODOR
III 5, 7, 3.

τελειωθεὶς δὲ ὁ παῖς καὶ διαφέρων τῶν ἡλίκων ῥώμηι, διὰ φθόνον ὠνειδίζετο ὑπόβλητος.

Vgl. Hygin: *Postquam .... ad puberem aetatem pervenit, fortissimus praeter ceteros erat* (Soph. O. T. 775 f.: ἠγόμην δ᾽ ἀνὴρ ἀστῶν μέγιστος) *eique per invidiam aequales obiiciebant eum subditum esse.* S. oben Euripides Οἰδίπους S. 331.

ὃ δὲ πυνθανόμενος παρὰ τῆς Περιβοίας μαθεῖν οὐκ ἠδύνατο.

Soph. O. T. 783 ff.: θἀτέραι δ᾽ ἰὼν πέλας
μητρὸς πατρός τ᾽ ἤλεγχον. οἳ δὲ δυσφόρως
τοὔνειδος ἦγον τῶι μεθέντι τὸν λόγον.

ἀφικόμενος δὲ εἰς Δελφοὺς περὶ τῶν ἰδίων ἐπυνθάνετο γονέων. ὁ δὲ θεὸς εἶπεν αὐτῶι εἰς τὴν πατρίδα μὴ πορεύεσθαι· τὸν μὲν γὰρ πατέρα φονεύσειν, τῆι δὲ μητρὶ μιγήσεσθαι. τοῦτο ἀκούσας καὶ νομίζων ἐξ ὧν ἐλέγετο γεγεννῆσθαι, Κόρινθον μὲν ἀπέλιπεν, ἐφ᾽ ἅρματος δὲ διὰ τῆς Φωκίδος φερόμενος συντυγχάνει κατά τινα στενὴν ὁδὸν ἐφ᾽ ἅρματος ὀχουμένωι Λαΐωι

ebd. 787 ff.: λάθραι δὲ μητρὸς καὶ πατρὸς πορεύομαι
Πυθώδε.
καί μ᾽ ὁ Φοῖβος ὧν μὲν ἱκόμην
ἄτιμον ἐξέπεμψεν.

ebd. 790: λέγων
ὡς μητρὶ μὲν χρείη με μειχθῆναι.
ebd. 793: φονεὺς δ᾽ ἐσοίμην τοῦ φυτεύσαντος πατρός.
ebd. 794 f.: κἀγὼ ἐπακούσας ταῦτα τὴν Κορινθίαν
.... χθόνα
ἔφευγον.

S. oben S. 83.

καὶ Πολυφόντηι· κῆρυξ δὲ οὗτος ἦν Λαΐου.

Soph. O. T. 802 ff.:
ἐνταῦθά μοι κῆρυξ τε κἀπὶ πωλικῆς
ἀνὴρ ἀπήνης ἐμβεβώς, οἷον σὺ φής,
ξυνηντίαζον. Vgl. 753 f.

καὶ κελεύσαντος ἐκχωρεῖν καὶ δι᾿ ἀπείθειαν καὶ ἀναβολὴν κτείναντος τῶν ἵππων τὸν ἕτερον, ἀγανακτήσας Οἰδίπους καὶ Πολυφόντην καὶ Λάϊον ἀποκτείνει καὶ παρεγένετο εἰς Θήβας. Λάϊον μὲν οὖν θάπτει βασιλεὺς Πλαταιέων Δαμασίστρατος.

Eur. Ph. 39: καί νιν κελεύει Λαΐου τροχηλάτης·
'ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο'.
ὃ δ᾿ εἷρπ᾿ ἄναυδος, μέγα φρονῶν.

Vgl. Soph. O. T. 807: παίω δι᾿ ὀργῆς.

Vgl. Paus. X 5, 4. S. oben S. 80 mit Anm. 44.

HYGIN Fab. 67
Oedipus.

Postquam Oedipus Lai et Iocastes filius ad puberem aetatem pervenit, fortissimus praeter ceteros erat eique per invidiam aequales obiiciebant eum subditum esse Polybo, eo quod Polybus tam clemens esset et ille impudens. quod Oedipus sensit non falso sibi obiici. itaque Delphos est profectus sciscitatum de ⟨parentibus suis. sub eodem tempore Laio Labdaci filio rest.

Vgl. Apollodor: τελειωθεὶς δὲ ὁ παῖς καὶ διαφέρων τῶν ἡλίκων ῥώμηι διὰ φθόνον ὠνειδίζετο ὑπόβλητος. S. oben S. 331.

Schmidt) *in prodigiis ostendebatur, mortem ei adesse de natu manu. Idem cum Delphos iret, obviam ei Oedipus venit. quem satellites cum viam regi dari iuberent, neglexit. rex equos immisit et rota pedem eius oppressit. Oedipus* i r a t u s, *i n s c i u s patrem suum de curru detraxit et occidit.*

Vgl. Schol. Ph. 36: ἤτοι τότε ὀνείρου ταράξαντος. S. oben S. 278. 331.

Soph. O. T. 804 ξυνηντίαζον.
Eur. Phoin. 39 ff.:

καί νιν κελεύει Λαΐου τροχηλάτης·
ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο'.
ὃ δ' εἷρπ' ἄναυδος, μέγα φρονῶν.

Vgl. Eur. Phoin. 41 f.: πῶλοι δέ νιν
χηλαῖς τένοντας ἐξεφοίνισσον ποδῶν.

Vgl. Soph. O. T. 807: παίω δι' ὀ ρ γ ῆ ς.
Vgl. Diodor ἀγνοῶν ὅτι πατὴρ ἦν αὐτοῦ.
Vgl. den unten abgebildeten Lateranensischen Sarkophagdeckel (S. 562 Abb. 72).
Eur. Phoin. 44: παῖς πατέρα κτείνει.

Die Sphinx.

DIODOR IV 64, 3.
καθ' ὃν δὴ χρόνον μυθολογοῦσι Σφίγγα, δίμορφον θηρίον, παραγενομένην εἰς τὰς Θήβας αἴνιγμα προτιθέναι τῶι δυναμένωι λῦσαι καὶ πολλοὺς ὑπ' αὐτῆς δι' ἀπορίαν ἀναιρεῖσθαι. προτιθεμένου δὲ ἐ π ά θ λ ο υ φιλανθρώπου τῶι λύσαντι γαμεῖν τὴν Ἰοκάστην καὶ βασιλεύειν τῶν Θηβῶν, ἄλλον μὲν μηδένα δύνασθαι γνῶναι τὸ προτεθείμενον, μόνον δὲ Οἰδίπουν λῦσαι τὸ αἴνιγμα.

Eur. Phoin. 47 ff.:

Κρέων ἀδελφὸς τἀμὰ κηρύσσει λέχη,
ὅστις σοφῆς αἴνιγμα παρθένου μάθοι,
τούτωι ξυνάψειν λέκτρα.

τυγχάνει δέ πως
μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθών,
ὅθεν τύραννος τῆσδε γῆς καθίσταται
καὶ σκῆπτρ' ἔπαθλα τῆσδε λαμβάνει χθονός,
γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν.

ἦν δὲ τὸ προτεθὲν ὑπὸ τῆς Σφιγγός, τί ἐστὶ τὸ αὐτὸ δίπουν, τρίπουν, τετράπουν. ἀπορουμένων δὲ ἄλλων ὁ Οἰδίπους ἀπεφήνατο, ἄνθρωπον εἶναι τὸ πρόβλημα· νήπιον μὲν γὰρ αὐτὸν ὑπάρχοντα τετράπουν εἶναι, αὐξήσαντα δὲ δίπουν, γηράσαντα δὲ τρίπουν, βακτηρίαι χρώμενον διὰ τὴν ἀσθένειαν. ἐνταῦθα τὴν μὲν Σφίγγα κατὰ τὸν μυθολογούμενον χρησμὸν ἑαυτὴν κατακρημνίσαι. τὸν δὲ Οἰδίπουν γήμαντα τὴν ἀγνοουμένην ὑφ' ἑαυτοῦ μητέρα γεννῆσαι δύο μὲν υἱοὺς Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνείκην, δύο δὲ θυγατέρας Ἀντιγόνην καὶ Ἰσμήνην.

APOLLODOR
III 5, 8, 1.

τὴν δὲ βασιλείαν Κρέων ὁ Μενοι-

Schol. Phoin. 50 ff.:
τὸ αἴνιγμα Ἀσκληπιάδης οὕτως ἀναγράφει·
ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπον, οὗ μία φωνή,
καὶ τρίπον.

Schol. Phoin. 1505: ἐπεὶ πᾶσι δυσνόητον ἦν τὸ αἴνιγμα πλὴν τοῦ Οἰδίποδος μόνου.

Schol. Phoin. 50:
ἄνθρωπον κατέλεξας, ὅς, ἡνίκα γαῖαν ἐφέρπει,
πρῶτον ἔφυ τετράπους νήπιος ἐκ λαγόνων,
γηραλέος δὲ πέλων τρίτατον πόδα βάκτρον ἐρείδει,
αὐχένα φορτίζων γήραϊ καμπτόμενος.

Schol. Ph. 50: ἑαυτὴν διεσπάραξεν. 1505 διεσπάραξεν ἑαυτήν. Vgl. Bd. II S. 24 A. 14.

Eur. Phoin. 53: γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν οὐκ εἰδὼς τάλας.

Schol. Phoin. 806: διὰ γὰρ τὸ προτεθὲν ὑπ' αὐτῆς (d. Sphinx) ζήτημα ἔγημε τὴν μητέρα κατ' ἄγνοιαν. προέκειτο γὰρ εἰς γάμον τῶι συνιέντι.

Ph. 55 ff.:
τίκτω δὲ παῖδας παιδὶ δύο μὲν ἄρσενας,
Ἐτεοκλέα κλεινήν τε Πολυνείκους βίαν
κόρας τε δισσάς· τὴν μὲν Ἰσμήνην πατὴρ
ὠνόμασε, τὴν δὲ πρόσθεν Ἀντιγόνην ἐγώ.

κέως παραλαμβάνει. τούτου δὲ βασιλεύοντος οὐ μικρὰ συμφορὰ κατέσχε Θήβας. ἔπεμψε γὰρ Ἥρα Σφίγγα, ἣ μητρὸς μὲν Ἐχίδνης ἦν πατρὸς δὲ Τυφῶνος, εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικός, στῆθος δὲ καὶ βάσιν καὶ οὐρὰν λέοντος καὶ πτέρυγας ὄρνιθος. μαθοῦσα δὲ αἴνιγμα παρὰ Μουσῶν ἐπὶ τὸ Φίκιον ὄρος καθέζετο, καὶ τοῦτο προύτεινε Θηβαίοις. ἦν δὲ τὸ αἴνιγμα· 'τί ἐστιν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπουν καὶ δίπουν καὶ τρίπουν γίνεται'; χρησμοῦ δὲ Θηβαίοις ὑπάρχοντος τηνικαῦτα ἀπαλλαγήσεσθαι τῆς Σφιγγός, ἡνίκ' ἂν τὸ αἴνιγμα λύσωσι, συνιόντες εἰς ταὐτὸ πολλάκις ἐζήτουν τί τὸ λεγόμενόν ἐστιν· ἐπεὶ δὲ μὴ εὕρισκον, ἁρπάσασα ἕνα κατεβίβρωσκε. πολλῶν δὲ ἀπολομέ-

Schol. Phoin. 1760: ἱστορεῖ Πείσανδρος ὅτι κατὰ χόλον τῆς Ἥρας ἐπέμφθη ἡ Σφὶγξ τοῖς Θηβαίοις, vgl. Dion v. Prusa XI 8 (s. oben S. 158 f.).

ebd. 1020: γέγονε γὰρ ἡ Σφὶγξ Ἐχίδνης καὶ Τυφῶνος.

ebd. 45: τὴν δὲ Σφίγγα οἱ μὲν ἔχειν πρόσωπον μὲν παρθένου, στῆθος δὲ καὶ πόδας λέοντος, πτερὰ δὲ ὄρνιθος (s. oben S. 153).

Vgl. Eur. Phoin. 50: μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθών.

Schol. Phoin. 26: κατασχεῖν τὸ Φίκειον (vgl. oben S. 48 mit Anm. 3).

ebd. 50:
τὸ αἴνιγμα Ἀκληπιάδης οὕτως ἀναγράφει·
'ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπον, οὗ μία φωνή,
καὶ τρίπον'.

ebd. 45: Ἀσκληπιάδης δὲ λέγει τοὺς Θηβαίους εἰς ἐκκλησίαν καθ' ἑκάστην ἀθροίζεσθαι διὰ τὸ δυσαίνιγμα τῆς Σφιγγός· λόγιον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἀπαλλαγήσεσθαι τῶν κακῶν, πρὶν ἂν τοὺς τῆς Σφιγγὸς λύσειαν χρησμούς. ὁπότε δὲ μὴ συνίοιεν, ἁρπάζειν αὐτὴν ὅντινα ἂν βούλοιτο τῶν πολιτῶν (s. oben S. 52 f. mit Anm. 12).

νων καὶ τὸ τελευταῖον Αἵμονος τοῦ Κρέοντος, κηρύσσει Κρέων τῶι τὸ αἴνιγμα λύσαντι καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν Λαΐου δώσειν γυναῖκα.

Οἰδίπους δὲ ἀκούσας ἔλυσεν, εἰπὼν τὸ αἴνιγμα τὸ ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς λεγόμενον ἄνθρωπον εἶναι. γίνεσθαι γὰρ τετράπουν βρέφος ὄντα τοῖς τέτταρσιν ὀχούμενον κώλοις, τελειούμενον δὲ δίπουν, γηρῶντα δὲ τρίτην προσλαμβάνειν βάσιν τὸ βάκτρον. ἡ μὲν οὖν Σφὶγξ ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἔρριψεν, Οἰδίπους δὲ καὶ τὴν βασιλείαν παρέλαβε καὶ τὴν μητέρα ἔγημεν ἀγνοῶν καὶ παῖδας ἐτέκνωσεν ἐξ αὐτῆς Πολυνείκην καὶ Ἐτεοκλέα, θυγατέρας δὲ Ἰσμήνην καὶ Ἀντιγόνην.

εἰσὶ δὲ οἳ γεννηθῆναι τὰ τέκνα φασὶν ἐξ Εὐρυγανείας αὐτῶι τῆς Τεύθραντος.

Schol. Phoin. 55: ἁρπασθῆναι δέ φασιν ὑπ᾽ αὐτοῖς Αἵμονα τὸν Κρέοντος παῖδα. 1760 ἐν οἷς καὶ Αἵμονα τὸν Κρέοντος παῖδα.

Phoin. 47 ff.: Κρέων ἀδελφὸς τἀμὰ κηρύσσει λέχη,
ὅστις σοφῆς αἴνιγμα παρθένου μάθοι,
τάμὰ ξυνάψειν λέκτρα.

Ph. 50 ff.: τυγχάνει δέ πως
μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθών.

Schol. Ph. 50 (Asklepiades):
ἄνθρωπον κατέλεξας, ὃς ἡνίκ᾽ ἂν γαῖαν ἐφέρπει,
πρῶτον ἔφυ τετράπους νήπιος ἐκ λαγόνων,
γηραλέος δὲ πέλων τρίτατον πόδα βάκτρον ἐρείδει
αὐχένι φορτίζων γήραϊ καμπτόμενος.

Vgl. Diodor IV 64 (S. 518) ἑαυτὴν κατακρημνίσαι.
Hygin Fab. 67 (S. 521): *illa se praecipitavit.*

Ph. 51 ff.:
ὅθεν τύραννος τῆσδε γῆς καθίσταται
καὶ σκῆπτρ᾽ ἔπαθλα τῆσδε λαμβάνει χθονός,
γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν οὐκ εἰδὼς τάλας.

ebd. 55 ff.:
τίκτω δὲ παῖδας παιδὶ δύο μὲν ἄρσενας,
Ἐτεοκλέα κλεινήν τε Πολυνείκους βίαν,
κόρας δὲ δισσάς· τὴν μὲν Ἰσμήνην πατὴρ
ὠνόμασε, τὴν δὲ πρόσθεν Ἀντιγόνην ἐγώ.

Schol. Ph. 53 (Pherekydes): γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Εὐρυγάνειαν τὴν Περίφαντος, ἐξ ἧς γίνονται αὐτῶι Ἀντιγόνη καὶ Ἰσμήνη .... υἱοὶ δὲ αὐτῶι ἐξ αὐτῆς Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης.

HYGIN FAB. 67 Fortsetzung.

Laio occiso Creon Menoeci filius regnum occupavit. interim Sphinx Typhonis in Boeotiam est missa quae agros Thebanorum vexabat. ea regi Creonti simultatem constituit, si carmen quod posuisset aliquis interpretatus esset, se inde abire. si autem datum carmen non solvisset, eum se consumpturam dixit neque aliter de finibus excessuram. rex re audita per Graeciam edixit, qui Sphingae carmen solvisset, regnum se et Iocasten sororem ei in coniugium daturum promisit. cum plures regni cupidine venissent et a Sphinge essent consumpti, Oidipus Lai filius venit et carmen est interpretatus. illa se praecipitavit. Oedipus regnum paternum et Iocastam matrem inscius accepit uxorem,

Schol. Phoin. 1020: γέγονε γὰρ ἡ Σφὶγξ Ἐχίδνης καὶ Τυφῶνος.

Phoin. 47 ff.: Κρέων ἀδελφὸς τἀμὰ κηρύσσει λέχη,
ὅστις σοφῆς αἴνιγμα παρθένου μάθοι,
τούτωι ξυνάψειν λέκτρα.

ebd. 50 f.: ..... τυγχάνει δέ πως
μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπους Σφιγγὸς μαθών.
ὅθεν τύραννος τῆσδε γῆς καθίσταται
καὶ σκῆπτρ' ἔπαθλα τῆσδε λαμβάνει χθονός·
γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν οὐκ εἰδὼς τάλας.

ex qua procreavit Eteoclen et Polynicen, Antigonen et Ismenen.

ebd. 55 ff.: τίκτω δὲ παῖδας παιδὶ δύο μὲν ἄρσενας,
Ἐτεοκλέα κλεινήν τε Πολυνείκους βίαν,
κόρας τε δισσάς· τὴν μὲν Ἰσμήνην πατὴρ
ὠνόμασε, τὴν δὲ πρόσθεν Ἀντιγόνην ἐγώ.

Der Anagnorismos.

DIODOR IV 65, 1.

τῶν δ' υἱῶν ἀνδρωθέντων καὶ τῶν περὶ τὴν οἰκίαν ἀ-

Phoin. 63: ἐπεὶ δὲ τέκνων γένυς ἐμῶν σκιάζεται,

σεβημάτων γνωρισθέντων τὸν μὲν Οἰδίπουν ὑπὸ τῶν υἱῶν ἔνδον μένειν ἀναγκασθῆναι διὰ τὴν αἰσχύνην, τοὺς δὲ νεανίσκους παραλαβόντας τὴν ἀρχὴν ὁμολογίας θέσθαι πρὸς ἀλλήλους παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἄρχειν. πρεσβυτέρου δ᾽ ὄντος Ἐτεοκλέους τοῦτον πρῶτον ἄρξαι.

Phoin. 64:
κλήιθροις ἔκρυψαν πατέρ᾽, ἵν᾽ ἀμνήμων τύχη
γένοιτο πολλῶν δεομένη σοφισμάτων.

ebd. 71 ff.:
ξυμβάντ᾽ ἔταξαν τὸν νεώτερον πάρος
φεύγειν ἑκόντα τήνδε Πολυνείκη χθόνα,
Ἐτεοκλέα δὲ σκῆπτρ᾽ ἔχειν μένοντα γῆς,
ἐνιαυτὸν ἀλλάσσοντε.

APOLLODOR
III 5, 9, 1.

φανέντων δὲ ὕστερον τῶν λανθανόντων Ἰοκάστη μὲν ἐξ ἀγχόνης ἑαυτὴν ἀνήρτησεν, Οἰδίπους δὲ τὰς ὄψεις τυφλώσας ἐκ Θηβῶν ἠλαύνετο, ἀρὰς τοῖς παισὶ θέμενος, οἳ τῆς πόλεως αὐτὸν ἐκβαλλόμενον θεωροῦντες οὐκ ἐπήμυναν. παραγενόμενος δὲ σὺν Ἀντιγόνηι τῆς Ἀττικῆς εἰς Κολωνόν, ἔνθα τὸ τῶν Εὐμενίδων ἐστὶ τέμενος, καθίζει ἱκέτης καὶ[6]) προσδεχθεὶς ὑπὸ Θησέως μετ᾽ οὐ πολὺν χρό-

Soph. O. T. 1263: οὗ δὴ κρεμαστὴν τὴν γυναῖκ᾽ εἰσείδομεν.

ebd. 1268—1279.

Eur. Ph. 67: ἀρὰς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτους.

Soph. O. C. 427 ff.: οἵ γε τὸν φύσαντ᾽ ἐμὲ
οὕτως ἀτίμως πατρίδος ἐξωθούμενον
οὐκ ἔσχον οὐδ᾽ ἤμυναν.

Soph. O. C. Hypoth.: τῆς γὰρ πατρίδος ἐκπεσὼν ὁ Οἰδίπους ἤδη γεραιὸς ὢν ἀφικνεῖται εἰς Ἀθήνας ὑπὸ τῆς θυγατρὸς Ἀντιγόνης χειραγωγούμενος κτλ.

νον ἀπέθανεν. Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης περὶ τῆς βασιλείας συντίθενται πρὸς ἀλλήλους καὶ αὐτοῖς δοκεῖ τὸν ἕτερον παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἄρχειν.

Eur. Phoin. 71:
ξυμβάντ᾽ ἔταξαν τὸν νεώτερον πάρος
φεύγειν ἑκόντα τήνδε Πολυνείκη χθόνα,
Ἐτεοκλέα δὲ σκῆπτρ᾽ ἔχειν μένοντα γῆς,
ἐνιαυτὸν ἀλλάσσοντε.

HYGIN Fab. 67 Schluß (vgl. S. 317 f. die Fassung des fr. Vatic.).

interim Thebis sterilitas frugum et penuria incidit ob Oedipodis scelera interrogatusque Tiresias quid ita Thebae vexarentur, respondit (folgt die Menoikeusinterpolation, die die weiteren Entlehnungen aus dem Oid. Tyr. verdrängt hat). *dum haec Thebis geruntur, Corintho Polybus decedit, quo audito Oedipus moleste ferre coepit aestimans patrem suum obiisse. cui Periboea de eius suppositione palam fecit. item Menoetes* (s. S. 325 mit Anm. 44) *senex qui eum exposuerat, ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Lai filium esse. Oedipus re audita postquam vidit se tota scelera nefaria fecisse, ex veste matris fibulas detraxit et se luminibus privavit, regnumque filiis suis alternis annis tradidit et a Thebis Antigona filia duce profugit.*

Soph. O. T. 25: φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονός.
ebd. 285 ff.

O. T. 941 ff., wenn nicht schon nach dem Οἰδίπους des Euripides.
Euripides Οἰδίπους.

Soph. O. T. 1110 f.; s. oben S. 324 f.
ebd. 1268 ff.:
ἀποσπάσας γὰρ εἱμάτων χρυσηλάτους
περόνας ἀπ᾽ αὐτῆς, αἷσιν ἐξεστέλλετο,
ἄρας ἔπαισεν ἄρθρα τῶν αὐτοῦ κύκλων.
S. oben S. 145 f.
Eur. Phoin. 1679 ff.

Eteokles und Polyneikes[7]).

DIODOR IV 65, 1.

καὶ διελθόντος τοῦ χρόνου (Ἐτεοκλέα) μὴ βούλεσθαι παραδιδόναι

Eur. Phoin. 74 ff.: ἐπεὶ δ᾽ ἐπὶ ζυγοῖς
καθέζετ᾽ ἀρχῆς, οὐ μεθίσταται θρόνων,

τὴν βασιλείαν. τὸν δὲ Πολυνείκην κατὰ τὰς ὁμολογίας ἀπαιτεῖν τὴν ἀρχήν· τοῦ δ' ἀδελφοῦ μὴ ὑπακούοντος φυγεῖν εἰς Ἄργος πρὸς Ἄδραστον	φυγάδα δ' ἀπωθεῖ τῆσδε Πολυνείκην χθονός. ὃ δ' Ἄργος ἐλθὼν κῆδος Ἀδράστου λαβὼν κτλ. Hypoth.: φυγὰς δὲ εἰς Ἄργος ἐκεῖνος παραγενόμενος ἔγημε κτλ.
τὸν βασιλέα, καθ' ὃν δὴ χρόνον φασὶ	Eur. Hiket. 134: οὐκ ἐγγενῆ συνῆψα κηδείαν δόμοις.
Τυδέα τὸν Οἰνέως ἐν Καλυδῶνι τοὺς	ebd. 136: Τυδεῖ γε Πολυνείκει τε τῶι Θηβαιγενεῖ.
ἀνεψιοὺς ἀνελόντα Ἀλκάθουν καὶ Λυκωπέα φυγεῖν ἐξ Αἰτωλίας εἰς Ἄργος. Ἄδραστον δ' ἀμφοτέρους ὑποδεξάμενον φιλοφρόνως κατά τι	Schol. Phoin. 417: ὁ Τυδεύς, φασὶ γὰρ ὅτι τὰ τέκνα Ἀγρίου ἐφόνευσεν. Ἀλκάθουν καὶ Λυκωπέα· διὸ ἔφυγεν (vgl. Schol. Ξ 119, Schol. Aesch. Sept. 553, s. oben S. 140 f.).
λόγιον συνοικίσαι τὰς θυγατέρας, αὐτοῖς	Eur. Hiket. 138: Φοίβου μ' ὑπῆλθε δυστόπαστ' αἰνίγματα.
Ἀργείαν μὲν Πολυνείκει, Δηιπύλην δὲ Τυδεῖ.	Schol. Phoin. 409: ὃς (Τυδεύς) ἔγημε Δηιπύλην, ὁ δὲ Πολυνείκης Ἀργείαν, vgl. Schol. 135.
APOLLODOR III 6, 1, 1.	
τινὲς μὲν οὖν λέγουσιν πρῶτον ἄρξαντα Πολυνείκη παραδοῦναι μετ' ἐνιαυτὸν τὴν βασιλείαν Ἐτεοκλεῖ, τινὲς δὲ πρῶτον	Aus Sophokles O. C. 1292 ff. umgebildet?
Ἐτεοκλέα ἄρξαντα μὴ βούλεσθαι παραδιδόναι τὴν βασιλείαν. φυ-	Eur. Phoin. 74 f.: ἐπεὶ δ' ἐπὶ ζυγοῖς καθέζετ' ἀρχῆς, οὐ μεθίσταται θρόνων, φυγάδα δ' ἀπωθεῖ τῆσδε Πολυνείκη χθονός. ὃ δ' Ἄργος ἐλθὼν κτλ. Vgl. Hypothesis.

γαδευθεὶς οὖν Πολυνείκης ἐκ Θηβῶν ἧκεν εἰς Ἄργος τόν τε ὅρμον καὶ τὸν πέπλον ἔχων.

Vgl. Schol. Phoin. 71 f. (Hellanikos fr. 12): τὸν δὲ λαβόντα τὸν χιτῶνα καὶ τὸν ὅρμον Ἁρμονίας ἀναχωρῆσαι εἰς Ἄργος und Apollodor selbst III 3, 2, 4: ἔδωκε δὲ αὐτῆι Κάδμος πέπλον καὶ τὸν ἡφαιστότευκτον ὅρμον, ὃν ὑπὸ Ἡφαίστου λέγουσί τινες δοθῆναι Κάδμωι.

ἐβασίλευε δὲ Ἄργους Ἄδραστος ὁ Ταλαοῦ καὶ τοῖς τούτου βασιλείοις νύκτωρ προσπελάζει, καὶ συνάπτει μάχην Τυδεῖ τῶι Οἰνέως φεύγοντι Καλυδῶνα.

Eur. Ph. 77: κῆδος Ἀδράστου λαβών.

ebd. 415: νὺξ ἦν, Ἀδράστου δ' ἦλθον ἐς παραστάδας.

Eur. Hik. 144: Τυδεὺς μάχην ξυνῆψε Πολυνείκης θ' ἅμα.

Vgl. Apollod. I 8, 5, 1: Τυδεὺς ... ἐφυγαδεύθη κτείνας ὡς μέν τινες λέγουσιν ἀδελφὸν Οἰνέως Ἀλκάθουν κτλ. S. oben S. 140).

γενομένης δὲ ἐξαίφνης βοῆς ἐπιφανεὶς Ἄδραστος διέλυσεν αὐτούς, καὶ μάντεώς τινος ὑπομνησθεὶς λέγοντος αὐτῶν κάπρωι καὶ λέοντι συζεῦξαι τὰς θυγατέρας, ἀμφοτέρους εἵλετο νυμφίους· εἶχον γὰρ ἐπὶ τῶν ἀσπίδων ὃ μὲν κάπρου προτομὴν ὃ δὲ λέοντος.

Mißverständnis von Theseus' Frage Hik. 155: μάντεις δ' ἐπῆλθες;

Schol. Eur. Ph. 409 (Mnaseas)):

κουράων δὲ γάμους ζεῦξον κάπρωι ἠδὲ λέοντι

(vgl. Hik. 140. Ph. 411)

καὶ οἱ μὲν λέγουσιν ὡς ἀπὸ τῶν ἐπισήμων τῶν ἀσπίδων συνέβαλεν Ἄδραστος· ὃ μὲν γὰρ εἶχε τὸν Καλυδώνιον σῦν, ὃ δὲ τὴν λεοντοπρόσωπον Σφίγγα (vgl. Schol. 411).

γαμεῖ δὲ Δηιπύλην μὲν Τυδεύς, Ἀργείην δὲ Πολυνείκης.

.... ὃς (Τυδεύς) ἔγημε Δηιπύλην, ὁ δὲ Πολυνείκης Ἀργείαν.

HYGIN FAB. 68 (vgl. 71) *Polynices.*

Polynices Oedipodis filius anno peracto regnum ab Eteocle repetit. ille cedere noluit.

Eur. Phoin. 79 ff.:

ἐπεὶ δ' ἐπὶ ζυγοῖς
καθέζετ' ἀρχῆς οὐ μεθίσταται θρόνων.

Vgl. Diodor und Apollodor.

Fab. 69 *Adrastus* (vgl. die Fassung des fr. Vatic. Bd. II S. 113).

Adrasto Talai et Eurynomes filio responsum ab Apolline fuit eum filias suas Argiam et Deipylam apro et leoni daturum in coniugium. sub eodem tempore Polynices Oidipodis filius expulsus ab Eteocle fratre ad Adrastum devenit et Tydeus simul Oenei et Periboeae captivae filius a patre quod fratrem Melanippum in venatione occiderat fere sub eodem tempore venit. quod cum satellites Adrasto nuntiassent, duos iuvenes incognita veste venisse (unus enim aprinea pelle opertus, alter leonina), tunc Adrastus memor sortium suarum, iubet eos ad se perduci atque ita interrogavit, quid ita hoc cultu in regna sua venissent. cui Polynices indicat, se a Thebis venisse et idcirco si pellem leoninam operuisse, quod Hercules a Thebis genus duceret, et insignia gentis suae secum portare[8]) (Scheff., *portaret* Fris.). *Tydeus autem dicit se Oenei filium esse et a Calydone genus ducere. ideo pelle aprinea se opertum, significans aprum Calydonium; tunc rex responsi memor Argiam maiorem dat Polynici, ex qua nascitur Thersander, Deipylam minorem dat Tydeo, ex qua nascitur Diomedes, qui apud Troiam pugnavit.*

Ph. 409: ἔχρησ᾽ Ἀδράστωι Λοξίας χρησμόν τινα (vgl. Hik. 138).
Hik. 140: κάπρωι με δοῦναι καὶ λέοντι παῖδ᾽ ἐμώ (vgl. Ph. 411).
Phoin. 76 f.:

φυγάδα δ᾽ ἀπωθεῖ τῆσδε Πολυνείκη χθονός.
ὃ δ᾽ Ἄργος ἦλθε, κῆδος Ἀδράστου λαβών.

Vgl. oben S. 140.

Vgl. Schol. Ph. 409: δορὰς εὑρόντες λέοντος καὶ συός und oben S. 201 ff.

Phoin. 422: ἐνταῦθα Ταλαοῦ παῖς συνῆκε θέσφατα.
Schol. Phoin. 135: Ἀργεία δὲ ἐλέγετο ἡ γυνὴ Πολυνείκους, ἀφ᾽ ἧς Θέρσανδρος, Δηιπύλη δὲ ἡ Τυδέως, ἀφ᾽ ἧς Διομήδης.

Die Sieben.

DIODOR IV 65, 3.	
εὐδοκιμούντων δὲ τῶν νεανίσκων καὶ μεγάλης ἀποδοχῆς ὑπὸ τοῦ βασιλέως τυγχανόντων, φασὶ τὸν Ἄδραστον χαριζόμενον αὐτοῖς ἐπαγγείλασθαι κατάξειν ἀμφοτέρους εἰς τὰς πατρίδας.	Eur. Hik. 132: διͅσσοῖσι γαμβροῖς τήνδε πορσύνων χάριν. Ph. 427 f.: διссοῖς Ἄδραστος ὤμοσεν γαμβροῖς τόδε, ἄμφω κατάξειν ἐς πάτραν, πρόσθεν δ᾽ ἐμέ.
κρίναντος δ᾽ αὐτοῦ πρῶτον καταγαγεῖν τὸν Πολυνείκην, ἄγγελον εἰς τὰς Θήβας ἀποστεῖλαι Τυδέα πρὸς Ἐτεοκλέα περὶ τῆς καθόδου.	Δ 384: ἔνθ᾽ αὖτ᾽ ἀγγελίην ἔπι Τυδῆ στεῖλαν Ἀχαιοί. Ε 804: ἄγγελος ἐς Θήβας. Δ 386: κατὰ δῶμα βίης Ἐτεοκληείης.
ἐνταῦθά φασι τὸν μὲν Τυδέα ἐνεδρευθέντα κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπὸ Ἐτεοκλέους πεντήκοντα ἀνδράσιν ἅπαντας ἀνελεῖν καὶ παραδόξως εἰς τὸ Ἄργος διασωθῆναι, τὸν δὲ Ἄδραστον πυθόμενον τὰ σύμβαντα παρασκευάσασθαι τὰ πρὸς τὴν στρατείαν, πείσαντα μετασχεῖν τοῦ πολέμου Καπανέα τε καὶ Ἱππομέδοντα καὶ Παρθενοπαῖον	Δ 392 ff.: ἂψ ἄρ᾽ ἀνερχομένωι πυκινὸν λόχον εἷσαν ἄγοντες κούρους πεντήκοντα . . . . 397: πάντας ἔπεφνε.

τὸν Ἀταλάντης τῆς Σχοινέως. τοὺς δὲ περὶ τὸν Πολυνείκην ἐπιβαλέσθαι πείθειν Ἀμφιάραον τὸν μάντιν συστρατεύειν αὐτοῖς ἐπὶ τὰς Θήβας· τοῦ δὲ προγινώσκοντος ὡς ἀπολεῖται συστρατεύσας αὐτοῖς καὶ διὰ τοῦτο μὴ συγχωροῦντος, Πολυνείκην φασὶ τὸν χρυσοῦν ὅρμον, ὃν Ἀφροδίτην μυθολογοῦσιν Ἁρμονίαι δωρήσασθαι, δοῦναι τῆι γυναικὶ τῆι Ἀμφιαράου, ὅπως τὸν ἄνδρα πείσηι συμμαχῆσαι.

Schol. Phoin. 71 (Hellanikos fr. 12): τὸν ὅρμον Ἁρμονίας .... ὧν τὸν μὲν ὅρμον Ἀφροδίτη .... αὐτῆι ἐχαρίσατο (vgl. Apollodor III 3, 2, 4, oben S. 525).

καθ' ὃν δὴ χρόνον Ἀμφιαράου πρὸς Ἄδραστον στασιάζοντος περὶ τῆς βασιλείας ὁμολογίας θέσθαι πρὸς ἀλλήλους, καθ' ἃς ἐπέτρεπον κρῖναι περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων Ἐριφύλην, γυναῖκα μὲν οὖσαν Ἀμφιαράου, ἀδελφὴν δ' Ἀδράστου. τῆς δὲ τὸ νίκημα περιθείσης Ἀδράστωι καὶ περὶ τῆς ἐπὶ Θή-

Schol. λ 326: Ἀμφιάραος ὁ Οἰκλέους γήμας Ἐριφύλην τὴν Ταλαοῦ καὶ διενεχθεὶς ὑπέρ τινων πρὸς Ἄδραστον καὶ πάλιν διαλυθεὶς ὁρκούμενος ὡμολόγησαν ὑπὲρ ὧν ἂν διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους αὐτός τε καὶ Ἄδραστος ἐπιτρέψειν Ἐριφύλην κρίνειν καὶ πείθεσθαι αὐτῆι. μετὰ δὲ ταῦτα γινομένης τῆς ἐπὶ Θήβας στρατείας ὁ μὲν Ἀμφιάραος ἀπέτρεπε τοὺς Ἀργείους καὶ τὸν ἐσόμενον ὄλεθρον προεμαντεύετο. λαβοῦσα δὲ ἡ Ἐριφύλη τὸν ὅρμον παρὰ τοῦ Πολυνείκους τὸν τῆς Ἁρμονίας προσέθετο τοῖς περὶ τὸν Ἄδραστον βιαζομένοις.

βας στρατείας ἀποφηναμένης δεῖν στρατεύειν, ὁ μὲν Ἀμφιάραος δόξας ὑπὸ τῆς γυναικὸς προδεδόσθαι συστρατεύσειν μὲν ὡμολόγησεν, ἐντολὰς δ' ἔδωκεν Ἀλκμαίωνι τῶι υἱῶι μετὰ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν ἀνελεῖν τὴν Ἐριφύλην. οὗτος μὲν οὖν ὕστερον κατὰ τὰς τοῦ πατρὸς ἐντολὰς ἀνεῖλε τὴν μητέρα, καὶ διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη. οἱ δὲ περὶ τὸν Ἄδραστον καὶ Πολυνείκην καὶ Τυδέα προσλαβόμενοι τέτταρας ἡγεμόνας, Ἀμφιάραόν τε καὶ Καπανέα καὶ Ἱππομέδοντα, ἔτι δὲ Παρθενοπαῖον τὸν Ἀταλάντης τῆς Σχοινέως, ἐστράτευσαν ἐπὶ τὰς Θήβας, ἔχοντες δύναμιν ἀξιόλογον.

τὸν ⟨δὲ⟩[9] Ἀμφιάραον ἰδόντα τὴν τῶν δώρων ὑποδοχὴν καὶ πολλὰ τὴν Ἐριφύλην αἰτιασάμενον, αὐτὸν μὲν ἐξορμῆσαι πρὸς τὴν στρατείαν, Ἀλκμαίωνι δὲ προστάξαι μὴ πρότερον μετὰ τῶν Ἐπιγόνων ἐπὶ Θήβας πορεύεσθαι πρὶν ἀποκτεῖναι τὴν μητέρα.

ταῦτα δὲ πάντα δρᾶσαι λέγεται τὸν Ἀλκμαίωνα καὶ διὰ τὴν μητροκτονίαν μανῆναι. τοὺς δὲ θεοὺς ἀπολῦσαι τῆς νόσου αὐτὸν διὰ τὸ ὁσίως ἐπαμύνοντα τῶι πατρὶ τὴν μητέρα κατακτεῖναι, ἡ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδηι.

Alkmaionis siehe Anmerkungen S. 53.

Eur. Ph. 173:
ὁ μάντις Ἀμφιάραος, ὦ δέσποιν', ὅδε.
180: Καπανεύς.
126: Ἱππομέδων ἄναξ.
150: ὅδ' ἐστὶ Παρθενοπαῖος Ἀταλάντης γόνος.
Schol. 150: αὕτη Ἰάσου μὲν θυγάτηρ, Μειλανίωνος δὲ γυνή, Ἀρκὰς τῶι γένει. ἔστι καὶ ἄλλη Σχοινέως θυγάτηρ, Ἱππομένους γυνή, Βοιωτική.
Ph. 79: πολλὴν ἀθροίσας ἀσπίδ' Ἀργείων ἄγει.
Hypoth. Phoin.: συνήθροισεν ἀξιόχρεων στρατὸν ἐπὶ Θήβας κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ.

APOLLODOR
III 6, 1, 4.

καὶ αὐτοὺς Ἄδραστος ἀμφοτέρους εἰς τὰς πατρίδας ὑπέσχετο κατάξειν. καὶ πρῶτον ἐπὶ Θήβας ἔσπευδε στρατεύεσθαι καὶ τοὺς ἀριστέας συνήθροιζεν. Ἀμφιάραος δὲ ὁ Ὀϊκλέους, μάντις ὢν καὶ προειδὼς ὅτι δεῖ πάντας τοὺς στρατευσαμένους χωρὶς Ἀδράστου τελευτῆσαι, αὐτός τε ὤκνει στρατεύεσθαι καὶ τοὺς λοιποὺς ἀπέτρεπε. Πολυνείκης δὲ ἀφικόμενος πρὸς Ἶφιν τὸν Ἀλέκτορος. ἠξίου μαθεῖν πῶς ἂν Ἀμφιάραος ἀναγκασθείη στρατεύεσθαι· ὃ δὲ εἶπεν εἰ λάβοι τὸν ὅρμον Ἐριφύλη. Ἀμφιάραος μὲν οὖν ἀπεῖπεν Ἐριφύληι παρὰ Πολυνείκους δῶρα λαμβάνειν, Πολυνείκης δὲ δοὺς αὐτῆι τὸν ὅρμον ἠξίου τὸν Ἀμφιάραον πεῖσαι στρατεύειν. ἦν γὰρ ἐπὶ

Ph. 427 f.: διссοῖς Ἄδραστος ὤμοσε γαμβροῖς τόδε,
ἄμφω κατάξειν εἰς πάτραν, πρόσθεν δ' ἐμέ.

Vgl. Diodor. IV 65, 3, oben S. 527.

Schol. λ 326 (Asklepiades): ὁ μὲν Ἀμφιάραος ἀπέτρεπε τοὺς Ἀργείους καὶ τὸν ἐσόμενον ὄλεθρον προεμαντεύετο.

Vgl. Apollodor III 6, 1, 2. S. 525.

ταύτηι· γενομένης γὰρ αὐτῶι μάχης (Bekker; αὐτῆς Cod. s. oben S. 206) πρὸς Ἄδραστον διαλυσάμενος ὤμοσε, περὶ ὧν ἂν Ἄδραστος διαφέρηται, διακρίνειν Ἐριφύληι συγχωρῆσαι. ὅτε οὖν ἐπὶ Θήβας ἔδει στρατεύειν Ἀδράστου μὲν παρακαλοῦντος, Ἀμφιαράου δὲ ἀποτρέποντος, Ἐριφύλη τὸν ὅρμον λαβοῦσα ἔπεισεν τῶι Ἀδράστωι στρατεύειν [10]. Ἀμφιάραος δὲ ἀνάγκην ἔχων στρατεύεσθαι τοῖς παισὶν ἐντολὰς ἔδωκε τελειωθεῖσι τήν τε μητέρα κτείνειν καὶ ἐπὶ Θήβας στρατεύειν. Ἄδραστος δὲ συναθροίσας [11] σὺν ἡγεμόσιν ἑπτὰ πολεμεῖν ἔσπευδε Θήβας. οἱ δὲ ἡγεμόνες ἦσαν οἵδε· Ἄδραστος Ταλαοῦ, Ἀμφιάραος Ὀικλέους, Καπανεὺς Ἱππονόου, Ἱππομέδων Ἀριστομάχου, οἱ δὲ λέγουσι Τα-

Schol. λ 326 (Asklepiades): Ἀμφιάραος .... διενεχθεὶς ὑπέρ τινων πρὸς Ἄδραστον καὶ πάλιν διαλυθεὶς ὁρκούμενος ὡμολόγησαν ὑπὲρ ὧν ἂν διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους αὐτός τε καὶ Ἄδραστος ἐπιτρέψαι Ἐριφύλην κρίνειν καὶ πείθεσθαι αὐτῆι.

μετὰ δὲ ταῦτα γινομένης τῆς ἐπὶ Θήβας στρατείας ὁ μὲν Ἀμφιάραος .... προεμαντεύετο (s. oben S. 528). λαβοῦσα δὲ ἡ Ἐριφύλη τὸν ὅρμον παρὰ τοῦ Πολυνείκους τὸν τῆς Ἁρμονίας προσέθετο τοῖς περὶ τὸν Ἄδραστον βιαζομένοις.

τὸν ⟨δὲ⟩ Ἀμφιάραον ... αὐτὸν μὲν ἐξορμῆσαι πρὸς τὴν στρατείαν, Ἀλκμαίωνι δὲ προστάξαι μὴ πρότερον μετὰ τῶν Ἐπιγόνων ἐπὶ Θήβας πορεύεσθαι, πρὶν ἀποκτεῖναι τὴν μητέρα.

Schol. Phoin. 180: Καπανεὺς ὁ Ἱππονόου κτλ. s. S. 136.
Apollod. I 9, 13, 1: Ταλαός, οὗ ....Ἀριστόμαχος.
Schol. Phoin. 126: Ἀρίσταρχος· τοῦ Ταλαοῦ κτλ.

λαοῦ, οὗτοι μὲν ἐξ Ἄργους, Πολυνείκης ⟨δὲ⟩[12] Οἰδίποδος ἐκ Θηβῶν, Τυδεὺς Οἰνέως Αἰτωλός, Παρθενοπαῖος Μελανίωνος Ἀρκάς. τινὲς δὲ Τυδέα μὲν καὶ Πολυνείκην οὐ καταριθμοῦσι, συγκαταλέγουσι δὲ τοῖς ἑπτὰ Ἐτέοκλον Ἶφιος καὶ Μηκιστέα. (Folgt die Hypothesis von Euripides Ὑψιπύλη.) ὡς δὲ ἦλθον εἰς τὸν Κιθαιρῶνα πέμπουσι Τυδέα προεροῦντα Ἐτεοκλεῖ τὴν βασιλείαν παραχωρεῖν Πολυνείκει, καθὰ συνέθεντο. μὴ προσέχοντος δὲ Ἐτεοκλέους διάπειραν τῶν Θηβαίων Τυδεὺς ποιούμενος καθ᾽ ἕνα προκαλούμενος πάντων περιεγένετο. οἳ δὲ πεντήκοντα ἄνδρας ὁπλίσαντες ἀπιόντα ἐνέδρευσαν αὐτόν. πάντας δὲ αὐτοὺς χωρὶς Μαίονος ἀπέκτεινε, κἄπειτα ἐπὶ τὸ στρατόπεδον ἦλθεν[13]).

Schol. Ph. 150: (Atalante) Ἰάσου μὲν θυγάτηρ, Μειλανίωνος δὲ γυνή.

S. oben S. 240 ff.

Δ 383 f.: Ἀσωπὸν δ᾽ ἵκοντο βαθύσχοινον, λεχεποίην,
ἔνθ᾽ αὖτ᾽ ἀγγελίην ἔπι Τυδῆ στεῖλαν Ἀχαιοί.

386: κατὰ δῶμα βίης Ἐτεοκληείης.

Schol. A Δ 384: πλησιάσαντες τοῖς Θηβαίοις οἱ Ἀχαιοὶ ἔπεμψαν τὸν Τυδέα πρὸς αὐτούς, ἐντευξόμενον δηλονότι αὐτοῖς τοῖς Θηβαίοις περὶ ὧν ἐνόμιζον ἐγκαλεῖν οἱ Ἀχαιοί.

Δ 389: ἀλλ᾽ ὅ γ᾽ ἀεθλεύειν προκαλίζετο, πάντα δ᾽ ἐνίκα,
vgl. E 807 und oben S. 189 ff.

Δ 392 f.: ἂψ ἄρ᾽ ἀνερχομένωι πυκινὸν λόχον εἷσαν ἄγοντες
κούρους πεντήκοντα.

Δ 397 f.: πάντας δ᾽ ἔπεφν᾽, ἕνα δ᾽ οἶον ἵει οἶκόνδε νέεσθαι
Μαίων᾽ ἄρα προέηκε.

HYGIN FAB. 68 Mitte.

itaque Polynices Adrasto adiuvante cum septem ductoribus Thebas oppugnatum venit.

FAB. 69 Schluß.

et Polynices rogat Adrastum ut sibi exercitum commodaret ad paternum regnum recuperandum a fratre. cui Adrastus non tantum exercitum dedit, sed etiam ipse cum aliis ⟨quattuor⟩[14] *ducibus profectus est quoniam Thebae septem portis claudebantur. Amphion enim qui Thebas muro cinxit, septem filiarum nomine portas constituit. hae autem fuerunt: Neaera* (Wilamow. *Thera* Fr.), *Cleodoxe, Astyoche* (*Astynome* Fr.), *Astycratia, Pthia* (Wil., *Chias* Fr.), *Ogygia, Chloris.*

Hypoth. Phoin.: (Polyneikes) κατελθεῖν εἰς τὴν πατρίδα φιλοτιμούμενος καὶ πείσας τὸν πενθερὸν συνήθροισεν ἀξιόχρεων στρατὸν ἐπὶ Θήβας κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ.

Vgl. fab. 11 *Niobidae: Lerta* (l. *Neaera*) .... *Chiade* (l. *Phthia*), *Chloris, Astygatia* (l. *Astycratia*), *Siboe* (l. *Astyoche*) .... *Eudoxa* (l. *Cleodoxa*) .... *Ogygia* (vgl. Schol. Stat. Theb. III 191). Apollodor III 5, 6, 1 Ἐθοδαίαν ἢ ὥς τινες Νέαιραν, Κλεόδοξαν Ἀστυόχην Φθίαν, Πελοπίαν, Ἀστυκράτειαν, Ὠγυγίαν. Vgl. v. Wilamowitz Hermes XXVI 1891 S. 218 f.

FAB. 70. *Reges septem Thebas profecti.*

Adrastus Talai filius ex Eurynome Iphiti filia Argivus.

Schol. Stat. I 391: *Talai filius et Eurynomes.* Vgl. V 18.

Polynices Oedipodis filius ex Iocaste Menoecei filia Thebanus.

Tydeus Oenei filius ex Periboea captiva Calidonius.

S. oben S. 136 ff. Vgl. Apollod. I 8, 4, 1: ταύτην ὁ μὲν γράψας τὴν Θηβαίδα πολεμηθείσης Ὠλένου λέγει λαβεῖν Οἰνέα γέρας.

Amphiaraus Oeclei, vel ut alii dicunt, Apollinis ex Hypermestra Thestii filia Pylius.

Schol. Ph. 173: μητρὸς δὲ Ὑπερμνήστρας τῆς Θεστίου.

Capaneus Hipponoi filius ex Astynome Talai filia sorore Adrasti, Argivus.

Schol. Ph. 180: Καπανεὺς Ἱππονόου. Schol. Stat. I 45: *Capaneus ut alii putant Hipponoi* (Lm., *Hippotae* vulgo) *et Astynomiae filius.*

Hippomedon Mnesimachi (Schmidt, *Nesimachi* Fr.) *filius ex Mythidice Talai filia sorore Adrasti Argivus.*

Schol. Stat. Theb. I 44: *Hippomedon, Nesimachi et Nasicae filius.*

Parthenopaeus Meleagri[15]) *filius ex Atalanta Iasii filia ex monte Parthenio Arcas.*

Schol. Phoin. 150: αὕτη Ἰάσου μὲν θυγάτηρ, Μειλανίωνος δὲ γυνή, Ἀρκὰς τῶι γένει.

Fab. 73. *Amphiaraus Eriphyla et Alcmaeon.*

Amphiaraus Oeclei et Hypermestrae Thestii filiae filius augur qui sciret si ad Thebas oppugnatum isset se inde non rediturum. itaque celavit se conscia Eriphyle coniuge sua Talai filia. Adrastus autem ut eum investigaret monile aureum ex gemmis fecit et muneri dedit sorori suae Eriphylae, quae doni cupida coniugem prodidit.

Vgl. Diodor IV 65, 5 (s. oben S. 528): τοῦ δὲ προγινώσκοντος ὡς ἀπολεῖται συστρατεύσας αὐτοῖς. Vgl. Serv. Aen. VI 445, Schol. Stat. III 274, Myth. Vat. I 152. S. oben S. 211 ff.

Amphiaraus Alcmaeoni filio suo praecepit, ut post suam mortem poenas a matre exequeretur. qui postquam apud Thebas terra est devoratus Alcmaeon memor patris praecepti Eriphylen matrem suam interfecit, quem postea furiae exagitarunt.

Vgl. Diodor IV 65, 6 (s. oben S. 529): ἐντολὰς δ᾽ ἔδωκεν Ἀλκμαίωνι τῶι υἱῶι μετὰ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν ἀνελεῖν τὴν Ἐριφύλην. οὗτος μὲν οὖν ὕστερον κατὰ τὰς τοῦ πατρὸς ἐντολὰς ἀνεῖλε τὴν μητέρα καὶ διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη.

Die Schlacht.

DIODOR IV 65, 8.

μετὰ δὲ ταῦτα Ἐτεοκλῆς μὲν καὶ Πολυνείκης ἀλλήλους ἀνεῖλον,

Hypoth. Phoin.: Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης μονομαχήσαντες ἀνεῖλον ἀλλήλους (vgl. V. 1359 ff.).

Καπανεὺς δὲ βια-

Ph. 1172 ff.

ζόμενος καὶ διὰ κλίμακος ἀναβαίνων ἐπὶ τεῖχος ἐτελεύτησεν,	Ph. 1179: κλίμακος ἀμείβων ξέστ᾽ ἐνηλάτων βάθρα.
Ἀμφιάραος δὲ χανούσης τῆς γῆς ἐμπεσὼν εἰς τὸ χάσμα μετὰ τοῦ ἅρματος ἄφαντος ἐγένετο.	Vgl. Eur. Hiket. 925 f.
ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἡγεμόνων ἀπολομένων πλὴν Ἀδράστου κτλ.	Schol. Ψ 346 (von Arion): ἐφ᾽ οὗ μόνος ὁ Ἄδραστος ἐκ τοῦ Θηβαικοῦ πολέμου διεσώθη τῶν ἄλλων ἀπολομένων. Hypoth. Guelferb. (p. 9, 23 Dind.): καὶ οἱ τῶν Ἀργείων ἡγεμόνες πεπτώκασι πάντες πλὴν Ἀδράστου.
APOLLODOR III 6, 6, 1.	
Ἀργεῖοι δὲ καθοπλισθέντες προσήιεσαν τοῖς τείχεσι, καὶ πυλῶν ἑπτὰ οὐσῶν Ἄδραστος μὲν παρὰ τὰς Ὁμολωίδας πύλας ἔστη,	Dagegen Euripides Ph. 1134: ταῖς δ᾽ ἑβδόμαις Ἄδραστος ἐν πύλαισιν ἦν. Schol.: τινές φασι τὰς ἑβδόμας πύλας Βοιωτίας καλεῖσθαι. S. aber Wilamowitz a. a. O.
Καπανεὺς δὲ παρὰ τὰς Ὠγυγίας,	1129: Καπανεὺς προσῆγε λόχον ἐπ᾽ Ἠλέκτραις πύλαις (Aesch. Sept. 423).
Ἀμφιάραος δὲ παρὰ τὰς Ἠλέκτρας,	1109 ff.: ἐς δὲ Προιτίδας πύλας ἐχώρει ....Ἀμφιάραος (Aesch. Sept. 570 Ὁμολωίσιν δὲ πρὸς πύλαις τεταγμένος).
Ἱππομέδων δὲ παρὰ τὰς Ὀγκαΐδας,	1113: Ὠγύγια δ᾽ ἐς πυλώμαθ᾽ Ἱππομέδων ἄναξ ἔστειχε (Aesch. Sept. 487 πύλας ἔχων Ὄγκας Ἀθάνας).
Πολυνείκης δὲ παρὰ τὰς Ὑψίστας,	1123 f.: ὁ σὸς δὲ Κρηναίαισι Πολυνείκης πύλαις Ἄρη προσῆγε (Aesch. Sept. 611 πρὸς ἑβδόμαις πύλαις).
Παρθενοπαῖος δὲ παρὰ τὰς Κρηνίδας,	Ph. 1104 ff.: ... προσῆγε Νηΐταις πύλαις λόχον .... ὁ τᾶς κυναγοῦ Παρθενοπαῖος ἔκγονος (Aesch. Sept. 527 Βορραίαις πύλαις).

Τυδεὺς δὲ παρὰ τὰς Κρηνίδας.	Ph. 1119 f.: Ὁμολωίσιν δὲ τάξιν εἶχε πρὸς πύλαις Τυδεύς (Aesch. Sept. 377 πρὸς πύλαισι Προιτίσιν).
καθώπλισε δὲ καὶ Ἐτεοκλῆς Θηβαίους καὶ καταστήσας ἡγεμόνας ἴσους ἴσοις ἔταξε,	ebd. 749 f.: τάξω λοχαγοὺς πρὸς πύλαισιν, ὡς λέγεις, ἴσους ἴσοισι πολεμίοισιν ἀντιθείς.
καὶ πῶς ἂν περιγένοιντο τῶν πολεμίων ἐμαντεύετο. ἦν δὲ παρὰ Θηβαίοις μάντις Τειρεσίας, Εὐήρους καὶ Χαρικλοῦς νύμφης. (Folgt die Geschichte des Teiresias, vgl. Phlegon 4.)	ebd. 765 f.: ἓν δ' ἐστὶν ἡμῖν ἀργόν, εἴ τι θέσφατον οἰωνόμαντις Τειρεσίας ἔχει φράσαι, τοῦδ' ἐκπυθέσθαι ταῦτα.
οὗτος οὖν Θηβαίοις μαντευομένοις εἶπε νικήσειν, ἐὰν Μενοικεὺς ὁ Κρέοντος Ἄρει σφάγιον αὑτὸν ἐπιδῶι.	ebd. 913: σφάξαι Μενοικέα τόνδε δεῖ σ' ὑπὲρ πάτρας (vgl. 933).
τοῦτο ἀκούσας Μενοικεὺς ὁ Κρέοντος ἑαυτὸν πρὸ τῶν πυλῶν ἔσφαξε.	ebd. 1009: ἀλλ' εἶμι καὶ στὰς ἐξ ἐπάλξεων ἄκρων σφάξας ἐμαυτὸν σηκὸν ἐς μελαμβαθῆ δράκοντος κτλ.
μάχης δὲ γενομένης οἱ Καδμεῖοι μέχρι τῶν τειχῶν συνεδιώχθησαν,	Anders Ph. 1141 ff.
καὶ Καπανεὺς ἁρπάσας κλίμακα ἐπὶ τὰ τείχη δι' αὐτῆς ἀνήιει, καὶ Ζεὺς αὐτὸν κεραυνοῖ,	ebd. 1172 ff.: Καπανεὺς . . . . κλίμακος προσαμβάσεις ἔχων ἐχώρει . . . . ἤδη δ' ὑπερβαίνοντα γεῖσα τειχέων βάλλει κεραυνῶι Ζεύς νιν.

τούτου δὲ γενομένου τροπὴ τῶν Ἀργείων γίνεται.

Anders Ph. 1187 ff.: ὡς δ' εἶδ' Ἄδραστος Ζῆνα πολέμιον στρατῶι
ἔξω τάφρου καθῖσεν Ἀργείων στρατόν.

ὡς δὲ ἀπώλλυντο πολλοί, δόξαν ἑκατέροις τοῖς στρατεύμασιν Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης περὶ τῆς βασιλείας μονομαχοῦσι καὶ κτείνουσιν ἀλλήλους.

Vgl. ebd.: νεκροὶ δὲ νεκροῖς ἐξεσωρεύονθ' ὁμοῦ.

Vgl. ebd. 1238 f.: πάντες δ' ἐπερρόθησαν Ἀργεῖοι τάδε
Κάδμου τε λαὸς ὡς δίκαι' ἡγούμενοι.

Vgl. ebd. 1231 f.

Hypoth. Phoin.: Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης μονομαχήσαντες ἀνεῖλον ἀλλήλους.

καρτερᾶς δὲ πάλιν γενομένης μάχης οἱ Ἀστακοῦ παῖδες ἠρίστευσαν· Ἴσμαρος μὲν γὰρ Ἱππομέδοντα ἀπέκτεινε, Λεάδης δὲ Ἐτέοκλον, Ἀμφίδικος δὲ Παρθενοπαῖον.

Aristeia der Astakiden nach einem lyrischen Gedicht (Bakchylides?). S. oben S. 134.

ὡς δὲ Εὐριπίδης φησί, Παρθενοπαῖον δὲ ὁ Ποσειδῶνος παῖς Περικλύμενος ἀπέκτεινε.

Ph. 1156 f.: ἀλλ' ἔσχε μαργῶντ' αὐτὸν ἐναλίου θεοῦ
Περικλύμενος παῖς λᾶαν ἐμβαλὼν κάρα.

Μελάνιππος δὲ ὁ λοιπὸς τῶν Ἀστακοῦ παίδων εἰς τὴν γαστέρα Τυδέα τιτρώσκει, ἡμιθνῆτος δὲ αὐτοῦ κειμένου παρὰ Διὸς αἰτησαμένη Ἀθηνᾶ φάρμακον ἤνεγκε, δι' οὗ ποιεῖν ἔμελλεν ἀθάνατον αὐτόν. Ἀμφιάραος δὲ αἰσθόμενος τοῦ-

Schol. Arist. Av. 1536: Εὐφρόνιος, ὅτι Διὸς θυγάτηρ ἡ Βασιλεία καὶ δοκεῖ τὰ κατὰ τὴν ἀθανασίαν αὕτη οἰκονομεῖν, ἣν ἔχει καὶ παρὰ Βακχυλίδηι ἡ Ἀθηνᾶ τῶι Τυδεῖ δώσουσα τὴν ἀθανασίαν.

το, μισῶν Τυδέα ὅτι παρὰ τὴν ἐκείνου γνώμην εἰς Θήβας ἔπεισε τοὺς Ἀργείους στρατεύεσθαι, τὴν Μελανίππου κεφαλὴν ἀποτεμὼν ἔδωκεν αὐτῶι (τιτρωσκόμενος δὲ Τυδεὺς ἔκτεινεν αὐτόν). ὁ δὲ διελὼν τὸν ἐγκέφαλον ἐξερρόφησεν, ὡς δὲ εἶδεν Ἀθηνᾶ, μυσαχθεῖσα τὴν εὐεργεσίαν ἐπέσχε τε καὶ ἐφθόνησεν.

Vgl. Aesch. Sept. 571 ff.: (Amphiaraos) κακοῖσι
βάζει πολλὰ Τυδέως βίαν
τὸν ἀνδροφόντην, τὸν πόλεως ταράκτορα,
μέγιστον Ἄργει τῶν κακῶν διδάσκαλον,
Ἐρινύος κλητῆρα, πρόσπολον φόνου,
κακῶν τ' Ἀδράστωι τῶνδε βουλευτήριον.

Ἀμφιαράωι δὲ φεύγοντι παρὰ ποταμὸν Ἰσμηνόν, πρὶν ὑπὸ Περικλυμένου τὰ νῶτα τρωθῆναι Ζεὺς κεραυνὸν βαλὼν τὴν γῆν διέστησεν. ὁ δὲ σὺν τῶι ἅρματι καὶ τῶι ἡνιόχωι Βάτωνι, ὡς δὲ ἔνιοι Ἐλάτωι[16]) ἐκρύφθη, καὶ Ζεὺς ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν.

Pind. Nem. IX 52: Ἰσμη-
νοῦ δ' ἐπ' ὄχθαισι γλυκὺν
νόστον ἐρεισάμενοι λευ-
κανθέα σώμασι πίαναν καπνόν·
ἑπτὰ γὰρ δαίσαντο πυραὶ νεογυίους
φῶτας. ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσ-
σεν κεραυνῶι παμβίαι
Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν ἅμ' ἵπποις
δουρὶ Περικλυμένου πρὶν
νῶτα τυπέντα μαχατὰν
θυμὸν αἰσχυνθῆμεν. ἐν γὰρ
δαιμονίοισι φόβοις φεύ-
γοντι καὶ παῖδες θεῶν[17]).

Schol.: ὁ δὲ Ζεὺς τῶι Ἀμφιαράωι διέσχισε τὴν γῆν κεραυνὸν βαλών ...... πρὶν οὖν, φησίν, ὑπὸ τοῦ Περικλυμένου τρωθῆναι τὰ νῶτα τὸν Ἀμφιάραον φεύγοντα, καταποθῆναι.

Schol. Pind. Ol. VI 21 b: ὁ δὲ ἡνίοχος αὐτοῦ Βάτων ἐκαλεῖτο ἢ Σχοίνικος[18]), συγκαταποθεὶς αὐτῶι.

Ἄδραστον δὲ μόνον ἵππος διέσωσεν Ἀρίων· τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύι κατὰ τὴν συνουσίαν.

Schol. Ψ 346: Ποσειδῶν ἐρασθεὶς Ἐρινύος καὶ μεταβαλὼν τὴν αὑτοῦ φύσιν εἰς ἵππον ἐμίγη κατὰ Βοιωτίαν .... ὑφ᾿ οὗ μόνος ὁ Ἄδραστος ἐκ τοῦ Θηβαικοῦ πολέμου διεσώθη, τῶν ἄλλων ἀπολομένων. ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς.

HYGIN FAB. 68 *Polynices* Schluß (vgl. fab. 71).

ibi Capaneus, quod contra Iovis voluntatem Thebas se capturum diceret cum murum ascenderet, fulmine est percussus.

Ph. 1174 ff.: καὶ τοσόνδ᾿ ἐκόμπασε,
μηδ᾿ ἂν τὸ σεμνὸν πῦρ νιν εἰργαθεῖν Διὸς
τὸ μὴ οὐ κατ᾿ ἄκρων περγάμων ἑλεῖν πόλιν.

ebd. 1180: βάλλει κεραυνῶι Ζεύς νιν.

Amphiaraus terra est devoratus. Eteocles et Polynices inter se pugnantes alius alium interfecerunt.

Hypoth. Ph.: Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης μονομαχήσαντες ἀνεῖλον ἀλλήλους.

his cum Thebis parentatur etsi ventus vehemens est[19]) *tamen fumus se nunquam in unam partem convertit, sed alius alio seducitur.*

Ovid. Trist. V 5, 33: *commune sacrum cum fiat in ara*
fratribus alterna qui periere manu,
ipsa sibi discors, tamquam mandetur ab illis,
scinditur in partes atra favilla duas.
hoc, memini, quondam fieri non posse loquebar
et me Battiades iudice falsus erat.

ceteri cum Thebas oppugnarent et Thebani regibus[20]) *suis differerent Tiresias Eueris filius augur praemonuit, si ex dracontea progenie aliquis interi-*

Ph. 940 f.: ἐκ γένους δὲ δεῖ θανεῖν
τοῦδ᾿, ὃς δράκοντος γένυος ἐκπέφυκε παῖς.

isset, oppidum ex clade liberari. Ph. 912: ἃ δρῶντες ἂν σώσαιτε· Καδμείων πόλιν [21]).

Menoeceus cum vidit se unum civium salutem posse redimere ebd. 942 ff.: σὺ δ' ἐνθάδ' ἡμῖν λοιπὸς εἶ σπαρτῶν γένους .... οἵ σοί τε παῖδες κτλ.

⟨de⟩ [22]) *muro se praecipitavit. Thebani victoria sunt potiti.* ebd. 1009 ff.: ἀλλ' εἶμι καὶ στὰς ἐξ ἐπάλξεων ἄκρων σφάξας ἐμαυτὸν σηκὸν ἐς μελαμβαθῆ δράκοντος .... ἐλευθερώσω γαῖαν.

Fab. 70 Mitte.

hi omnes duces apud Thebas perierunt praeter Adrasti Talai filium. is enim equi beneficio ereptus est. Schol. Ψ 346: ὑφ' οὗ μόνος ὁ Ἄδραστος ἐκ τοῦ Θηβαικοῦ πολέμου διεσώθη τῶν ἄλλων ἀπολομένων.

Die Verweigerung der Leichen.

DIODOR IV 65, 9.

καὶ πολλῶν στρατιωτῶν πεσόντων οἱ μὲν Θηβαῖοι τὴν ἀναίρεσιν τῶν νεκρῶν οὐ συνεχώρησαν, ὁ δ' Ἄδραστος καταλιπὼν ἀτάφους τοὺς τετελευτηκότας ἐπανῆλθεν εἰς Ἄργος. ἀτάφων δὲ μενόντων τῶν ὑπὸ τὴν Καδμείαν πεπτωκότων σωμάτων, Eur. Hik. 11 ff.: ἀμφὶ γὰρ πύλας Κάδμου θανόντων ἑπτὰ γενναίων τέκνων. ebd. 16 ff.: νεκροὺς δὲ τοὺς ὀλωλότας δορὶ θάψαι θελουσῶν τῶνδε μητέρων χθονὶ εἴργουσιν οἱ κρατοῦντες οὐδ' ἀναίρεσιν δοῦναι θέλουσιν. Vgl. 122.

καὶ μηδενὸς τολμῶντος θάπτειν, Ἀθηναῖοι διαφέροντες τῶν ἄλλων Vgl. ebd. 187 ff.: Σπάρτη μὲν ὠμὴ καὶ πεποίκιλται τρόπους, τὰ δ' ἄλλα μικρὰ κἀσθενῆ· πόλις δὲ σὴ μόνη δύναιτ' ἂν τόνδ' ὑποστῆναι πόνον.

χρηστότητι πάντας τοὺς ὑπὸ τὴν Καδμείαν πεπτωκότας ἔθαψαν.

Vgl. Eur. Hik. 755 ff.: ΑΔ. . . . . ὁ δ᾽ ἄλλος που κεκμηκότων ὄχλος;
ΑΓΓ. τάφωι δέδονται πρὸς Κιθαιρῶνος πτυχαῖς.
ΑΔ. τοὐκεῖθεν ἢ τοὐντεῦθεν; τίς δ᾽ ἔθαψέ νιν;
ΑΓΓ. Θησεύς, σκιώδης ἔνθ᾽ Ἐλευθερὶς πέτρα.

APOLLODOR
III 7, 7, 1 (vgl. S. 367 ff.).

Κρέων δὲ τὴν Θηβαίων βασιλείαν παραλαβὼν τοὺς τῶν Ἀργείων νεκροὺς ἔρριψεν ἀτάφους, καὶ κηρύξας μηδένα θάπτειν φύλακας κατέστησεν.

Eur. Hiket. 400: λόγους Κρέοντος ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονός.
ebd. 16: νεκροὺς δὲ τοὺς ὀλωλότας δορὶ
θάψαι θελουσῶν τῶνδε μητέρων χθονὶ
εἴργουσιν οἱ κρατοῦντες. Vgl. 122.
Soph. Ant. 203: τοῦτον πόλει τῆιδ᾽ ἐκκεκήρυκται τάφωι
μήτε κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα.
ebd. 217: ἀλλ᾽ εἴσ᾽ ἕτοιμοι τοῦ νεκροῦ ἐπίσκοποι.

Ἀντιγόνη δέ, μία τῶν Οἰδίποδος θυγατέρων, κρύφα τὸ Πολυνείκους σῶμα κλέψασα ἔθαψε καὶ φωραθεῖσα ὑπὸ Κρέοντος αὐτοῦ τῶι τάφωι ζῶσα ἐνεκρύφθη. Ἄδραστος δὲ εἰς Ἀθήνας ἀφικόμενος ἐπὶ τὸν Ἐλέου βωμὸν κατέφυγε, καὶ ἱκετηρίαν θεὶς ἠξίου θάπτειν τοὺς νεκρούς. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι μετὰ Θησέως στρατεύσαντες αἱροῦσι Θήβας καὶ τοὺς νε-

Vgl. Hygin. fab. 72 (S. 542): *Antigona soror et Argia coniunx*
clam noctu Polynicis corpus sublatum

Vgl. Soph. Ant. 773: ἄγων ἔρημος ἔνθ᾽ ἂν ἦι βροτῶν στίβος,
κρύψω πετρώδει ζῶσαν ἐν κατώρυχι.
Vgl. Paus. I 17, 1.

Vgl. Eur. Hik. 102: ἱκεσίοις δὲ σὺν κλάδοις.
ebd. 130: πάντες σ᾽ ἱκνοῦνται Δαναΐδαι θάψαι νεκρούς.

ebd. 723: παρὸν δὲ τείχεων εἴσω μολεῖν
Θησεὺς ἐπέσχεν.

κρους τοῖς οἰκείοις διδόασι θάπτειν. τῆς Καπανέως δὲ καιομένης πυρᾶς Εὐάδνη ἡ Καπανέως μὲν γυνὴ θυγατὴρ δὲ Ἴφιος ἑαυτὴν ἐμβαλοῦσα συγκατεκαίετο.

Eur. Hik. 754: ΑΔ. ὧν δ' οὕνεχ' ἀγὼν ἦν, νεκροὺς κομίζετε;
ΑΓ. ὅσοι γε κλεινοῖς ἑπτ' ἐφέστασαν δόμοις.
ebd. 980 ff.: καὶ μὴν θαλάμας τάσδ' ἐσορῶ δὴ
Καπανέως ἤδη τύμβον θ' ἱερὸν
μελάθρων τ' ἐκτὸς
Θησέως ἀναθήματα νεκροῖς,
κλεινήν τ' ἄλοχον τοῦ καταφθιμένου
τοῦδε κεραυνῷ πέλας Εὐάδνην,
ἣν Ἶφις ἄναξ παῖδα φυτεύει.
ebd. 1070: καὶ δὴ παρεῖται σῶμα.

HYGIN FAB. 70 Schluß.

(Adrastus), qui postea filios eorum (der Sieben) *armatos ad Thebas expugnandas misit, ut iniurias paternas vindicarent, eo quod insepulti iacuerunt Creontis iussu, qui Thebas occuparat, fratris Iocastae.*

Eur. Hik. 400: λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονός.
ebd. 16: νεκροὺς δὲ τοὺς ὀλωλότας δορὶ
θάψαι θελουσῶν τῶνδε μητέρων χθονὶ
εἴργουσιν οἱ κρατοῦντες.

FAB. 72 *Antigona.*

Creon Menoecei filius edixit ne quis Polynicen aut qui una venerunt sepulturae traderet, quod patriam oppugnatum venerint.

Soph. Ant. 197: τὸν δ' αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκη λέγω (dann Eur. Hik. 16 f.)
ὃς γῆν πατρῴαν . . . .
φυγὰς κατελθὼν ἠθέλησε μὲν πυρὶ
πρῆσαι κατ' ἄκρας . . . .
τοῦτον πόλει τῇδ' ἐκκεκηρῦχθαι λέγω
μήτε κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα
ἐᾶν τ' ἄθαπτον.

Antigona soror et Argia coniunx clam noctu Polynicis corpus sublatum in eadem pyra qua Eteocles sepultus est imposuerunt. quae cum a custodibus deprehensae essent, Argia profugit, An-

Vgl. Apollod. III 7, 7, 1 (S. 541): Ἀντιγόνη δὲ . . . . κρύφα τὸ Πολυνείκους σῶμα κλέψασα . . . .
. . . .
καὶ φωραθεῖσα.

tigona ad regem est perducta. ille eam Haemoni filio cuius sponsa fuerat dedit interficiendam. Haemon amore captus patris imperium neglexit et Antigonam ad pastores demandavit ementitusque est, se eam interfecisse. quae cum filium procreasset, et ⟨is⟩[23] *ad puberem aetatem venisset, Thebas ad ludos venit. hunc Creon rex quod ex draconteo genere omnes in corpore insigne habebant, cognovit. cum Hercules pro Haemone deprecaretur ut ei ignosceret, non impetravit. Haemon se et Antigonam coniugem interfecit. at Creon Megaram filiam suam Herculi dedit in coniugium, ex qua nati sunt Therimachus et Ophites.*

Soph. Ant. 384—445.
Eurip. Ἀντιγόνη, s. oben S. 381 ff.

Soph. Ant. 1175: Αἵμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἱμάσσεται.

Der Bericht des Diodor ist in seinem ersten Teil 64, 1—65, 1, wie dies bereits vor einem Vierteljahrhundert Eduard Schwartz vortrefflich dargelegt hat[24]), eine Paraphrase des Phoinissenkatalogs V. 1—78. Dabei laufen aber zwei Versehen unter: infolge flüchtiger Lektüre von V. 10. 11 wird Kreon aus dem Bruder Iokastes zu deren Vater gemacht. Bei V. 47 hätte der Paraphrast das Versehen bemerken müssen, hat es vielleicht auch bemerkt, aber zu bequem, sich zu korrigieren, schaltet er hier die Person des Kreon als Autor des Edikts aus und redet ganz allgemein: προτιθεμένου δὲ ἐπάθλου φιλανθρώπου τῶι λύσαντι γαμεῖν τὴν Ἰοκάστην καὶ βασιλεύειν τῶν Θηβῶν[25]). Zweitens hält er, gleichfalls infolge flüchtigen Lesens, die in V. 25 genannten βουκόλοι des Laios für identisch mit den in V. 28 erscheinenden Πολύβου ἱπποβουκόλοι, und so kommt die Ungeheuerlichkeit heraus, daß die οἰκέται des Laios das Kind, statt es auszusetzen, der Frau des Polybos übergeben, zu welchem Zweck sie einen ganz respektablen Marsch hätten machen müssen[26]). Dagegen ist es wohl beabsichtigte Steigerung, wenn das an den wandernden Oidipus ergehende herrische Gebot auszuweichen nicht von dem Wagenlenker, sondern

von Laios selbst erfolgt. Nur an einer Stelle wird über den Prolog hinausgegangen, wo es sich um das Rätsel und den Tod der Sphinx handelt. Hier werden, abermals mit wörtlichen Anklängen, das Rätsel und seine Lösung paraphrasiert, wie wir sie, jenes aus Asklepiades von Tragilos, diese anonym im Scholion zu V. 50 lesen, und eben dort heißt es am Schluß ἑαυτὴν διέσπαραξεν, wie auch in dem Parallelscholion zu V. 1505[27]), womit aber kaum etwas anderes gemeint sein kann als das κατακρημνίσαι des Diodor. Von 65, 1 ändert sich der Charakter; für den Zug der Sieben stand keine so zusammenhängende Erzählung zur Verfügung wie der Phoinissenprolog. Darum mußte die Darstellung auf einzelnen Stellen der Phoinissen und der Hiketiden aufgebaut werden, die aber kaum noch paraphrasiert werden. Die Lücken werden durch Notizen ausgefüllt, die zum großen Teil in den Phoinissenscholien stehen, zu V. 417 die Blutschuld des Tydeus, zu V. 409 die Töchter des Adrast, zu V. 71 das Halsband der Harmonia. Dazu kommen zwei Übereinstimmungen mit der Hypothesis in MAB (S. 242 Schw.) ἀξιόχρεων στρατόν = δύναμιν ἀξιόλογον und wörtlich S. 534, sowie eine mit der Hypothesis im Guelferbytanus (S. 535). Daß die Sieben dieselben sind wie bei Euripides, ist schon oben S. 244 bemerkt worden: Atalante wird als Tochter des Schoineus eingeführt, was in den Scholien Phoin. 150 ausdrücklich abgelehnt wird. Es scheint hier also eine ähnliche Flüchtigkeit vorzuliegen, wie wir sie aus der Paraphrase des Phoinissenprologs zweimal konstatiert haben. Außerdem sind eingelegt eine Paraphrase von Il. Δ 384—397 und die Geschichte von Adrasts Zwist mit Amphiaraos fast in derselben Fassung, wie sie unter dem Namen des Asklepiades in dem Odysseescholion λ 326 steht. An Sophokles nur wenige Anklänge, die überdies zufällig sein können. Wird man da nicht *a priori* geneigt sein, der früheren Ansicht von Ed. Schwartz zuzustimmen, daß Diodor nichts benutzt hat als eine kommentierte Phoinissenausgabe und die Stelle des Δ?

Von ganz anderem Schlage ist Apollodor. Bis zum Anagnorismos (III 5, 9, 1) bildet den Grundstock seiner Erzählung eine Kontamination des Phoinissenprologs mit den ῥήσεις der Iokaste und des Oidipus bei Sophokles. Auch Apollodor paraphrasiert, aber niemals so lange Versreihen und niemals so sklavisch wie Diodor. Einmal scheint auch ihm ein Mißverständnis oder eine falsche Interpretation untergelaufen zu sein; denn die singuläre Notiz,

daß die Sphinx ihr Rätsel von den Musen gelernt habe, ist doch augenscheinlich aus dem Phoinissenvers 50 μούσας ἐμὸς παῖς Σφιγγὸς Οἰδίπους μαθών herausgesponnen. Weit stärker als bei Diodor ist die Benutzung von Nebenquellen. Die in den Phoinissen namenlose Pflegemutter des Oidipus, die Sophokles Merope nennt, heißt wie im Οἰδίπους des Euripides (s. S. 325 f.) Periboia. Eine ganze Reihe von Angaben decken sich, wie schon Ed. Schwartz bemerkt hat, mit den Phoinissenscholien, und zwar denen zu den Versen 12. 26. 27. 45. 50. 53. 1020. 1760. Aus unbekannter, aber sehr guter Quelle stammt die Angabe, daß Oidipus zu Wagen nach Delphi fährt, daß der Begleiter des Laios Polyphontes hieß (oben S. 106), und die auch bei Pausanias X 5, 7 wiederkehrende, daß Damasistratos von Plataiai die beiden getöteten bestattet. Der Tod der Iokaste und die Selbstblendung des Oidipus wird nach dem ersten Oidipus des Sophokles, die Verfluchung der Söhne nach den Phoinissen, die Verbannung nach dem zweiten Oidipus erzählt, woran sich eine kurze Inhaltsangabe dieses Stückes schließt, die an den Anfang der Hypothesis im Laurentianus anklingt. Den zweiten Teil[28]) leitet eine Paraphrase von Phoinissen 71—77 ein. Dann berühren sich wieder ganze Partien mit den Phoinissenscholien, nämlich denen zu V. 71. 126. 150. 180. 409. Wie bei Diodor wird Δ 384—397 paraphrasiert, nur ist die Episode an einer anderen Stelle eingeordnet, und wie bei Diodor ist die in den Odysseescholien unter Asklepiades' Namen erzählte Geschichte eingeschaltet. Auch der bei Diodor aufgewiesene Satz aus der Phoinissenhypothesis kehrt beinahe wörtlich wieder. Dagegen sind bei der Ankunft von Polyneikes und Tydeus in Argos nicht nur die Phoinissen, sondern auch die Hiketiden berücksichtigt. Hierbei scheint Apollodor den Vers Hiket. 155 μάντεις ἐπῆλθες fälschlich auf das dem Adrast gegebene Orakel zu beziehen. Die Vorbereitung der Schlacht und der Tod des Menoikeus werden nach den Phoinissen zum Teil wörtlich erzählt. Dann aber werden ein verlorenes Gedicht über die Astakiden und eine Pindarstelle paraphrasiert, wobei auch auf eine Aischylosstelle angespielt und ein Pindar- sowie ein Homerkommentar benutzt wird. Der Schluß ist eine Kontamination von Euripides' Hiketiden und Sophokles' Antigone, wobei vielleicht ein Zug aus Kallimachos, sicher einer aus der attischen Lokalsage eingeflochten und ein Motiv gesteigert wird. Aus gänzlich unbekannter Quelle wird die Verteilung der argivischen Heerführer auf die sieben Tore berichtet; doch könnte

man versucht sein, hierbei an das Astakidenlied zu denken. Auch über die Namen der Sieben gibt er wichtige Varianten (s. oben S. 240); ebenso über den Vertrag der beiden Brüder, falls hier nicht Sophokles' zweiter Oidipus vorschwebt. Als Hauptunterschiede von Diodor lassen sich bezeichnen, daß nicht nur Euripides, sondern auch Sophokles sehr ausgiebig benutzt, daß weniger paraphrasiert wird, dagegen Motive aus verschiedenen Quellen mosaikartig aneinander gereiht werden.

Hygin beginnt mit dem Οἰδίπους des Euripides, kontaminiert diesen aber alsbald mit dem Phoinissenprolog und dem Οἰδίπους τύραννος des Sophokles. Der Untergang des Kapaneus und das Selbstopfer des Menoikeus werden nach den Phoinissen erzählt, aus denen auch die Liste der Sieben stammt. Am Schluß werden die beiden Ἀντιγόναι des Sophokles und des Euripides und vielleicht eine Stelle aus den Αἴτια des Kallimachos miteinander kontaminiert. Sicher sind diese vorher (fab. 68) benutzt. Die Hiketiden werden nur zweimal berücksichtigt. Viermal finden sich Berührungen mit den Phoinissenscholien, nämlich denen zu V. 135. 150. 173. 180, wozu vielleicht noch das zu 409 kommt. Frappant ist die Übereinstimmung mit zwei Stellen der Phoinissenhypothesis, deren eine auch Diodor und Apollodor vor Augen haben, und dem wenigstens auch von dem letzteren benutzten Iliasscholion Ψ 346. Endlich hat Hygin nicht weniger als fünf singuläre Züge, von denen wenigstens drei sehr alt zu sein scheinen, die Motivierung für den Argwohn des jungen Oidipus (S. 331), das Herabreißen des Laios von seinem Wagen (S. 321), den Vertrag, den die Sphinx mit Kreon schließt[29]), die Bestimmung des Oidipus über seine Nachfolge (S. 145 f.) und Amphiaraos' Versuch, sich durch Verstecken dem Feldzug zu entziehen (S. 211 ff.). In der Art der Benutzung und Kontaminierung erweist sich also Hygin als dem Apollodor recht ähnlich.

Überblicken wir das Verhältnis der drei Mythographen zu den letzten poetischen Quellen, so zeigt sich, daß von allen dreien gleichmäßig nur die Φοίνισσαι und die Ἱκέτιδες des Euripides benutzt werden, letztere von Hygin allerdings nur in bescheidenstem Maße. Apollodor und Hygin gemeinsam ist die Benutzung des Οἰδίπους τύραννος und der Ἀντιγόνη des Sophokles; den Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶι berücksichtigt nur Apollodor, den Οἰδίπους und die Ἀντιγόνη des Euripides nur Hygin.

Trotz dieser Verschiedenheit der letzten Quellen und der Art

ihrer Benutzung sollen nun aber doch alle drei Mythographen auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. So wird heute allenthalben behauptet und gelehrt. Das große mythologische Handbuch ist zum philologischen Dogma geworden, seit es Bethe in seinen Quaestiones Diodoreae p. 80ff. proklamiert hat. Aber wer der Autor war und wie es aussah, das hat niemand verkündet, niemand hat auch nur versucht das bereits von Ed. Schwartz aufgestellte Rezept zu befolgen: *ad primum igitur ante Chr. n. saeculum, quo tempore novum atque acerrimum studium imprimis apud Romanos Graecorum poetis historiaeque poeticae navari coepit, erit adscendendum, si quis ex eis quae supersunt laciniis compendia antiquissima et primaria restituere sibi composuerit.* Und doch sollte man meinen, der Autor eines so populären Handbuches müßte in den Scholien zu Homer, zu den Tragikern und zu Apollonios nicht einmal, sondern hundertmal, fast überall, wo von mythographischen Dingen die Rede ist, genannt sein. Auch bekenne ich, trotz Bethes ausführlichen Darlegungen, mir von diesem Kompendium keine rechte Vorstellung machen zu können. Bethe entwirft davon etwa folgendes Bild: *adparet igitur mythographum illum e variis fabulae formis eam elegisse, quam inter aequales notissimam esse scivit .... additae autem erant brevi narrationi fabularum discrepantiae* (p. 95). *itaque censeo auctorem compendii historiae fabularis, de quo disserimus non* ὑποθέσεις *descripsisse, sed ipsa carmina excerpsisse* (p. 97). Ähnlich, nur schärfer hatte bereits Ed. Schwartz das Bild eines solchen Kompendiums, wie er es sich dachte, entworfen: *olim plurima ex diversissimis auctoribus in compendiis componebantur, tum magis magisque in unam atque continuam quamvis confusam narrationem contaminabantur* (p. 63). Also hatten solche Kompendien oder hatte das Urkompendium genau denselben Charakter wie Apollodor und Hygin. Dann frage ich mich aber, wie hat es Diodor fertig gebracht, aus dieser Kontamination nur das herauszuziehen, was in die Phoinissen und deren Kommentar gehört? Entweder muß dieser Kompilator einen phänomenalen Spürsinn für das Euripideische besessen oder den Text der Phoinissen zu Hilfe genommen haben. In diesem Falle aber brauchte er doch das Handbuch überhaupt nicht.

Nun wird aber geltend gemacht, die Paraphrasen des Diodor und des Apollodor stimmten untereinander mehr überein als mit ihrer poetischen Vorlage[30]. Das ist zum mindesten stark über-

trieben und trifft für weitaus die meisten Fälle nicht zu: 21 ἐς τε βακχείαν πεσών gibt Apollodor mit οἰνωθείς, der zimperliche Diodor mit ἐπιλαθόμενος τοῦ χρησμοῦ wieder, 28 f. Πολύβου δέ νιν λαβόντες ἱπποβουκόλοι φέρουσι wird bei Apollodor mit Πολύβου δὲ βουκόλοι εὑρόντες ... ἤνεγκαν, bei Diodor, abgesehen von dem schon oben gerügten Mißverständnis, mit οἰκέται λαβόντες .... ἐδωρήσαντο paraphrasiert. Aus V. 77 behält Apollodor Κρέων κηρύσσει wörtlich bei, Diodor umschreibt προτεθεμένου δὲ ἐπάθλου nach V. 53 καὶ σκῆπτρ᾽ ἔπαθλα τῆσδε λαμβάνει χθονός, welchen Vers Apollodor mit τὴν βασιλείαν παρέλαβε wiedergibt. Haben also beide dieselbe Paraphrase vor sich, so muß einer von beiden sie mit dem Urtext verglichen und aus diesem ergänzt haben, was doch höchst unwahrscheinlich ist. Richtig ist allerdings daß beide V. 19 ἀποκτενεῖ σ᾽ ὁ φύς mit πατροκτόνον ἔσεσθαι und V. 53 οὐκ εἰδώς mit ἀγνοῶν wiedergeben, aber darauf konnte doch wahrhaftig jeder von ihnen selbständig verfallen, und im zweiten Falle ist die Formulierung wieder recht verschieden: Apollodor behält mit καὶ τὴν μητέρ᾽ ἔγημεν ἀγνοῶν die Konstruktion des Urtextes γαμεῖ δὲ τὴν τεκοῦσαν οὐκ εἰδώς bei, ebenso Hygin mit *matrem inscius accepit uxorem*, Diodor schreibt γήμαντα τὴν ἀγνοουμένην ὑφ᾽ ἑαυτοῦ μητέρα. Geradezu komisch ist die Verschiedenheit in der Paraphrase der V. 55 ff., die scheinbar kaum eine Variation zulassen, so komisch, daß ich die Stelle zum vierten Male abdrucken muß:

τίκτει δὲ παῖδας παιδὶ δύο μὲν ἄρσενας
Ἐτεοκλέα κλεινήν τε Πολυνείκους βίαν
κόρας δὲ δισσάς· τὴν μὲν Ἰσμήνην πατὴρ
ὠνόμασε, τὴν δὲ πρόσθεν Ἀντιγόνην ἐγώ.

Allerdings stimmen alle Mythographen darin überein, daß sie statt Iokaste Oidipus zum Subjekt machen: γεννῆσαι, ἐτέκνωσε, *procreavit*; aber das liegt in der Natur der Sache, da in den Handbüchern doch nicht Iokaste redend eingeführt werden konnte, aber nur Diodor gibt das δύο μὲν ἀρσένας .... κόρας δὲ δισσάς mit δύο μὲν υἱοὺς .... δύο δὲ θυγατέρας wieder, Apollodor begnügt sich mit θυγατέρας und Hygin läßt alles weg. Apollodor vertauscht die Namen der Brüder, so daß Polyneikes an erster Stelle steht, Diodor und Hygin die der Schwestern, vielleicht weil Antigone von Euripides selbst als die ältere bezeichnet wird. Und doch sollen alle drei mehr unter sich übeinstimmen als mit dem Original.

Genau so ist es bei der Paraphrase der Rätsellösung. Diodor behält aus dem zweiten Vers νήπιος bei, statt dessen paraphrasiert Apollodor die Worte des ersten Verses ἡνίκ᾽ ἂν γαῖαν ἐφέρπει mit τοῖς τέτταρσιν ὀχούμενον κώλοις, aus γηραλέος wird bei Diodor γηράσαντα, bei Apollodor γηρῶντα, und dieser gibt außerdem τρίτατον πόδα mit τρίτην βάσιν wieder. Apollodor behält βάκτρον bei, Diodor schreibt βακτηρίαν. Allerdings fügen beide den Zweibein, der in den Versen als ohne weiteres verständlich ausgelassen ist, hinzu, Diodor mit αὐξήσαντα δὲ δίπουν, Apollodor mit τελειούμενον δὲ δίπουν. Brauchten sie dazu wirklich außer den Versen noch eine weitere gemeinschaftliche Quelle?

Und dieselbe Erfahrung machen wir bei der Iliasparaphrase[31]). Diodor gibt Δ 384 ἀγγελίην ἔστειλαν mit ἄγγελον ἀπέστειλαν wieder, wobei zu bemerken ist, das Aristarch zu der Stelle die Diple gesetzt hatte ὅτι ἀντὶ τοῦ ἄγγελον, Apollodor schreibt πέμπουσιν. Umgekehrt gibt Apollodor Δ 392 ἂψ ἄρ᾽ ἀνερχομένων genauer mit ἀπιόντα wieder, Diodor mit κατὰ τὴν ὁδόν. Apollodor schreibt wie Homer den Plan des Hinterhaltes den Thebanern, Diodor dem Eteokles allein zu; ἔπεφνεν V. 387 gibt Diodor durch ἀνελεῖν, Apollodor durch ἀπέκτεινε wieder. Allerdings paraphrasieren beide κούρους durch ἄνδρας, λόχον εἷσαν durch ἐνεδρεύειν (ἐνεδρευθέντα Diodor, ἐνέδρευσαν Apollodor); aber sollte jemand wirklich im Ernst hierin eine Stütze für Bethes Hypothese fassen wollen? Wenn beide für das in diesem Sinne prosaisch nicht gebräuchliche λόχος den richtigen Terminus[32]) einsetzen, brauchen sie dazu eine gemeinsame Quelle? Man sieht also, daß bald Diodor, bald Apollodor den Wortlaut der poetischen Vorlage genauer wiedergibt. Das Ausschlaggebende aber scheint mir, abgesehen davon, daß jeder die Geschichte an einer anderen Stelle einordnet, folgendes: haben Diodor und Apollodor dieselbe ältere Quelle benutzt, so sollte man doch vor allem in einer Sache Übereinstimmung zwischen beiden erwarten, die in diesem Falle ein Zusatz des Paraphrasten sein müßte, dem Inhalt von Tydeus' Botschaft, der in der Ilias gar nicht angegeben wird, sondern zwischen den Zeilen gelesen werden muß. Aber gerade in diesem Punkte weichen beide Mythographen voneinander ab; bei Diodor soll er περὶ τῆς καθόδου verhandeln, entsprechend den kurz vorher paraphrasierten Phoinissenversen 429 f.: Ἄδραστος ὤμοσεν γαμβροῖς τόδε ἄμφω κατάξειν εἰς πάτραν. Bei Apollodor soll er an Eteokles die Forderung stellen τὴν βασιλείαν παραχωρεῖν τῶι Πολυ-

νείκει. Das ist aber etwas ganz verschiedenes oder kann es wenigstens sein. Die κάθοδος will auch in den Phoinissen Eteokles dem Polyneikes zugestehen, V. 518f.:

ἀλλ᾽ εἰ μὲν ἄλλως τήνδε γῆν οἰκεῖν θέλει
ἔξεστιν,

wozu die Scholien richtig bemerken ἐκτὸς τῆς βασιλείας. Man erinnere sich auch der Stelle der Hiketiden (Anm. 66 zu S. 194), wo Adrast beklagt, auf einen von Eteokles angebotenen Vergleich nicht eingegangen zu sein, V. 739f.:

Ἐτεοκλέους δὲ σύμβασιν ποιουμένου
μέτρια θέλοντος, οὐκ ἐχρῄζομεν λαβεῖν.

Wir sehen also, daß jeder der beiden Mythographen die Lücke in der Erzählung der Ilias auf seine eigene Weise ausfüllt, während die Scholien zu der Stelle sich ganz allgemein ausdrücken. Dadurch ist die Benutzung einer älteren Iliasparaphrase völlig ausgeschlossen.

Nach den gemachten Erfahrungen werden wir an die einzige Stelle, wo tatsächlich die beiden Mythographen mehr miteinander übereinstimmen als mit dem Phoinissentexte und die Bethe mit Recht als den Hauptstützpunkt für seine Theorie betrachtet, nur mit äußerster Vorsicht herantreten. Es handelt sich um die Paraphrase von V. 69ff.:

Diodor (oben S. 522):	Apollodor (oben S. 523):
τοὺς δὲ νεανίσκους παραλαβόντας τὴν ἀρχὴν ὁμολογίας θέσθαι πρὸς ἀλλήλους παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἄρχειν, πρεσβυτέρου δὲ ὄντος Ἐτεοκλέους τοῦτον πρῶτον ἄρξαι. (S. 523): καὶ διελθόντος τοῦ χρόνου μὴ βούλεσθαι παραδιδόναι τὴν βασιλείαν.	Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης περὶ τῆς βασιλείας συντίθενται πρὸς ἀλλήλους καὶ αὐτοῖς δοκεῖ τὸν ἕτερον παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἄρχειν. (S. 524): πρῶτον Ἐτεοκλέα ἄρξαντα μὴ βούλεσθαι παραδιδόναι τὴν βασιλείαν.

Man sieht, die Übereinstimmung beschränkt sich auf die Worte πρὸς ἀλλήλους παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἄρχειν, womit das ἐνιαυτὸν ἀλλάσσοντε bei Euripides wiedergegeben wird, auf πρῶτον ἄρξαι, die den Versen τὸν νεώτερον πάρος φεύγειν ἑκόντα τήνδε Πολυνείκη χθόνα Ἐτεοκλέα δὲ σκῆπτρ᾽ ἔχειν μένοντα γῆς entsprechen, und auf μὴ βούλεσθαι παραδιδόναι τὴν βασιλείαν, das das Euripideische οὐ μεθίσταται θρόνων paraphrasiert. Dagegen wird aus dem Euri-

pideischen ξύμβαντ᾽ ἔταξαν bei Diodor ὁμολογίας θέσθαι, bei Apollodor συντίθενται. Ich bekenne nun, so verblüffend auch die Übereinstimmung der zweiten Stelle ist, daß ich angesichts der erdrückenden Fülle gewichtiger Gründe, die gegen eine gemeinsame mythographische Quelle sprechen, und in Anbetracht dessen, daß es sich um die ganz gewöhnlichen und einzig zutreffenden Termini handelt, an einen allerdings recht merkwürdigen Zufall glauben würde, wenn sich die Erscheinung nicht noch einmal wiederholte und zwar an einer Stelle, wo es sich nicht um Paraphrase handelt, sondern die Quintessenz der Verse 1359—1454 in einen einzigen Satz zusammengepreßt wird: μετὰ δὲ ταῦτα δόξαν ἑκατέροις τοῖς στρατεύμασιν Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης περὶ τῆς βασιλείας μονομαχοῦσι καὶ κτείνουσιν ἀλλήλους schreibt Apollodor, Ἐτεοκλῆς μὲν καὶ Πολυνείκης ἀλλήλους ἀνεῖλον Diodor, *Eteocles et Polynices inter se pugnantes alius alium interfecerunt* Hygin. Man beachte nun, daß es sich hier um den Ausgang der Geschichte handelt, die mit dem Vertrag der Brüder anhebt, und daß auch Hygin, wie Bethe[33]) richtig beobachtet hat, im Anfang seiner Erzählung durch *anno peracto* sich mit Diodors διελθόντος τοῦ χρόνου, durch *Polynices ... regnum ab Eteocle repetit, ille cedere noluit* mit dessen Worten τὸν δὲ Πολυνείκην κατὰ τὰς ὁμολογίας ἀπαιτεῖν τὴν ἀρχήν, τοῦ δ᾽ ἀδελφοῦ μὴ ὑπακούοντος deckt, also diesem mindestens so ähnlich ist wie Apollodor. Nun steht aber der allen drei Mythographen gemeinsame Satz auch in der Phoinissenhypothesis MAB: Ἐτεοκλῆς δὲ καὶ Πολυνείκης μονομαχήσαντες ἀνεῖλον ἀλλήλους, also in einer etwas kürzeren Fassung als bei Apollodor, einer etwas längeren als bei Diodor, der jedoch auch ἀνεῖλον schreibt, aber genau in derselben wie bei Hygin. Diese Hypothesis beginnt aber mit einer Paraphrase derselben Phoinissenverse, mit denen dieser Abschnitt der Mythographen anhebt: Ἐτεοκλῆς παραλαβὼν τὴν Θηβῶν βασιλείαν ἀποστερεῖ τοῦ μέρους τὸν ἀδελφὸν Πολυνείκην, sie ist etwas anders gefaßt als bei den Mythographen, berührt sich aber in den Worten παραλαβὼν τὴν Θηβῶν βασιλείαν mit Diodors παραλαβόντες τὴν ἀρχήν. Aber es geht noch weiter; nachdem die Hypothesis mit φυγὰς δ᾽ εἰς Ἄργος ἐκεῖνος παραγινόμενος ἔγημε τὴν θυγατέρα τοῦ βασιλέως Ἀδράστου die V. 76. 77 φυγάδα δ᾽ ἀπωθεῖ τῆσδε Πολυνείκη χθονός, ὁ δ᾽ Ἄργος ἐλθών, κῆδος Ἀδράστου λαβὼν paraphrasiert hat, fährt sie fort: καὶ πείσας τὸν πενθερόν. Hier haben wir einen ähnlichen Fall wie bei der Paraphrase

der Iliasstelle. Wie dort der Inhalt von Tydeus' Botschaft erraten werden muß, so im Phoinissenprolog die Motive des Adrast, die dort nicht angegeben sind. Diodor und Apollodor helfen sich, indem sie einen späteren Phoinissenvers aus der Erzählung des Polyneikes 428 paraphrasieren, ersterer zieht außerdem noch einen Vers der Hiketiden 132 heran (πορσύνων χάριν — χαριζόμενος). Danach hätte Adrast aus eigenem Antrieb gehandelt, was Diodor durch εὐδοκιμούντων δὲ τῶν νεανίσκων καὶ μεγάλης ἀποδοχῆς ὑπὸ τοῦ βασιλέως τυγχανόντων noch besonders hervorhebt. Der Verfasser der Hypothesis setzt als Motiv die Überredungskunst des Polyneikes ein, und dazu stimmt, abgesehen von einer kleinen Nüance, Hygin: *Polynices rogat Adrastum ut sibi exercitum commodaret ad paternum regnum recuperandum a fratre*, und der zweite Teil dieses Satzes entspricht wieder den weiteren Worten der Hypothesis: συνήθροισεν ἀξιόχρεων στρατὸν ἐπὶ Θήβας κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ. Diese Worte sind aber ihrerseits eine Paraphrase des Phoinissenverses 78 πολλὴν ἀθροίσας ἀσπίδ' Ἀργείων ἄγει, in der πολλὴν durch ἀξιόχρεων wiedergegeben ist. Dieser Paraphrase entsprechen aber wieder die Worte Diodors: ἐστράτευσαν ἐπὶ Θήβας ἔχοντες δύναμιν ἀξιόλογον.

Der Leser wird längst gemerkt haben, worauf ich hinaus will. Die übereinstimmenden Sätze, die bei den Mythographen den Anfang und das Ende der Geschichte von Eteokles und Polyneikes bilden, gehen allerdings auf dieselbe Paraphrase zurück, aber nicht die eines Handbuchs, sondern die einer Hypothesis, ähnlich der in MAB, nur im Anfang etwas variiert. Aber vielleicht ist auch damit schon zu viel zugegeben. Nach dem eben Entwickelten muß man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Hygin die Hypothesis in einer teilweise etwas anderen Redaktion gelesen hat als Apollodor und Diodor.

So komme ich also doch auf meine alte Theorie zurück, wenn ich auch Bethe zugebe, daß ich früher darin zu weit gegangen bin[34]). Gewiß darf man sich die speziell von Diodor benutzten Hypotheseis nicht allzu lang vorstellen, und gewiß bilden sie nicht den Grundstock für die Mythographen. Dieser besteht vielmehr in der Paraphrase der Dichtwerke, die, wie ich gezeigt zu haben glaube und wie ein Blick auf die vergleichende Zusammenstellung lehren kann, von dem einzelnen Mythographen selbst angefertigt wird. Dabei flechten sie aber auch häufig Notizen aus den Scholien ein, mit anderen Worten, sie bedienen sich kommen-

tierter Ausgaben. Genau wie Nikolaos von Damaskos, der seine Behauptung, daß Oidipus' Füße durch den Druck der Windeln geschwollen gewesen seien (fr. 15), einem Phoinissenkommentar entlehnt hat, vgl. Schol. Phoin. 26 (s. Bd. II S. 27 A. 10).

Welch große Rolle diese kommentierten Ausgaben in der Dichtung der Kaiserzeit gespielt haben, ist bekannt. Wenn Germanicus und Avien den Arat[35]), Valerius Flaccus den Apollonios übersetzen, so bringen sie auch die zugehörigen Scholien in Verse, und Statius benutzt, wie wir häufig konstatieren konnten[36]), nicht bloß die Phoinissen, sondern auch einen sehr ausführlichen Kommentar dieses Stückes. Die Sache geht aber noch weiter zurück. Durch Maybaum wissen wir jetzt, daß auch Cicero bei seiner Aratübersetzung einen Kommentar benutzte[37]), und Leo hat gezeigt, daß sogar schon Ennius bei seiner Medeaübersetzung eine kommentierte Ausgabe vor sich hatte[38]). Zu kommentierten Ausgaben gehört aber auch die Hypothesis, und schon die Hypotheseis des Aristophanes, auf die sich Bethe beruft, tragen mythographischen Charakter, man lese z. B. die zu Euripides' Ὀρέστης[39]). Und dann vergleiche man mit dieser sowie mit der Hypothesis des zweiten Oidipus im Laurentianus die Erzählung des Apollodor vom Tod des Oidipus (S. 522). Man wird zugeben, daß wir hier eine Hypothesis dieses Stückes in einer vom Laurentianus etwas abweichenden Redaktion vor uns haben. Auch die Hypotheseis bauen sich aber auf die eigenen Worte des kommentierten Dichters auf, und ihr Unterschied von den Paraphrasen ist im Grunde nur ein gradueller. Vor allem heben sie den Anfang und den Ausgang der dramatischen Handlung hervor und bieten so den Mythographen eine willkommene Formulierung. So kommt es, daß sie von diesen vor allem bei den Übergängen von einer Erzählung zur andern benutzt werden, und in der Tat stehen alle von Bethe angeführten Übereinstimmungen, soweit es wirklich Übereinstimmungen sind[40]), an solchen Fugen. Ich glaube also, daß Eduard Schwartz in seiner berühmten Schrift De scholiis Homericis über die Entstehung dieser Kompendien sehr viel richtiger geurteilt hat als in seinem Artikel »Apollodor« in der Realenzyklopädie, wo er sich durch die Bethesche Hypothese von dem einen großen mythologischen Handbuch betören läßt. Das Verfahren dieser Mythographen ist doch auf einer niedrigen literarischen Stufe ganz dasselbe wie das der Erzähler der Kaiserzeit. Genau so wie Apollodor, gibt Nikolaos von Damaskos (fr. 15) eine Kontamination

des Phoinissenprologs mit der Erzählung des Oidipus bei Sophokles unter Heranziehung anderer Quellen, deren eine den Vatermord auf das Laphystion verlegt. Wir haben die Stelle schon oben (S. 81 f.) analysiert. In dieselbe Kategorie gehört das Odysseescholion, das den Namen des Androtion trägt, und das üble Iliasscholion A Δ 376 [41]).

Aber wenn nun auch Übereinstimmung im Wortlaut sich bei den Mythographen nur in den oben gekennzeichneten Fällen findet, weist da nicht doch die gleiche Anordnung des Stoffes auf eine gemeinschaftliche mythographische Vorlage, die dann freilich kaum etwas anderes als eine kompendiarische Angabe der Hauptquellen wie die Indices des Plinius, aber mit Periochae nach Art der Livianischen gewesen sein könnte? Aber ganz abgesehen von der literarhistorischen Ungeheuerlichkeit dieser Vorstellung, man überschätzt, wie ich glaube, die Ähnlichkeit des Aufbaues. Zunächst ist diese größtenteils schon durch den Stoff gegeben, und dennoch finden sich auch in der Reihenfolge und Auswahl recht beträchtliche Verschiedenheiten, wie ein Blick auf unsere Zusammenstellung lehren kann. Nur eins könnte allerdings für die Annahme einer solchen gemeinsamen mythographischen Quelle zu sprechen scheinen, daß nämlich im ersten Teil sowohl Diodor, obgleich er sonst hier nur eine kommentierte Phoinissenausgabe benutzt, als Apollodor, der noch Sophokles und anderes heranzieht, beide außerdem dasselbe Odysseescholion mit der Geschichte des Amphiaraos verwerten, und daß beide dieselbe Iliasstelle über Tydeus paraphrasieren.

Beginnen wir mit der Erzählung von Amphiaraos. Bei Apollodor wird sie dadurch als Einschub gekennzeichnet, daß das vorhergehende Kapitel mit τοὺς ἀριστέας συνήθροιζεν schließt und das folgende mit Ἄδραστος δὲ συναθροίσας beginnt (S. 530 f. mit Anm. 11). Aber es liegt mir natürlich fern, hieraus auf Interpolation schließen zu wollen. Vielmehr glaube ich, daß der Einschub von Apollodor selbst herrührt. Das Scholion trägt die Subskription ἡ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδηι; darauf darf man nach den Darlegungen von Ed. Schwartz nicht allzuviel geben, obgleich dieser selbst, nachdem des Hellanikos Atlantis gefunden ist, die Möglichkeit, daß des Asklepiades Τραγωιδούμενα in der Kaiserzeit noch vorhanden waren, nicht mehr so strikt in Abrede stellen wird wie früher. Aber auch ich glaube, daß höchstens der eine oder andere Zug, den wir im Verlauf der Untersuchung vielleicht

ermitteln werden, auf die Erzählung des Asklepiades zurückgehen kann. Sehen wir uns nun aber die Geschichte selbst näher an, so muß es auffallen, daß sie mit dem Muttermord und dem Wahnsinn des Alkmeon schließt, obgleich von diesem in der Odysseestelle gar nicht die Rede ist, und daß dasselbe bei Diodor der Fall ist, obgleich dieser auf den Muttermord später (Kap. 66) noch einmal zu sprechen kommt, aber ohne den Wahnsinn zu erwähnen. Nun deckt sich aber der Schlußsatz bei Diodor viel mehr mit Hygin als mit dem Scholion. Jener sagt: ἐντολὰς δ' ἔδωκεν Ἀλκμαίωνι τῶι υἱῶι μετὰ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν ἀνελεῖν τὴν Ἐριφύλην· οὗτος μὲν οὖν ὕστερον κατὰ τὰς τοῦ πατρὸς ἐντολὰς ἀνεῖλε τὴν μητέρα καὶ διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη, dieser: *Amphiaraus Alcmaeoni filio suo praecepit, ut post suam mortem poenas a matre exequeretur. qui postquam apud Thebas terra est devoratus, Alcmaeon memor patris praecepti Eriphylen matrem suam interfecit. quem postea furiae exagitarunt*, während im Scholion steht: Ἀλκμαίωνι δὲ προστάξαι μὴ πρότερον μετὰ τῶν Ἐπιγόνων ἐπὶ Θήβας πορεύεσθαι πρὶν ἀποκτεῖναι τὴν μητέρα. ταῦτα δὲ πάντα δρᾶσαι λέγεται τὸν Ἀλκμαίωνα καὶ διὰ τὴν μητροκτονίαν μανῆναι. Aber auch in einem früheren Satz deckt sich Diodor zwar nicht im Ausdruck, aber im Inhalt mit Hygin, während er zu Apollodor im Gegensatz steht. Bei Diodor und Hygin weiß der Seher nur, daß ihm selbst der Tod bevorsteht: τοῦ δὲ προγινώσκοντος ὡς ἀπολεῖται συστρατεύσας αὐτοῖς, *qui sciret si ad Thebas oppugnatum isset, se inde non rediturum;* bei Apollodor weiß er, daß außer Adrast alle fallen werden: προειδὼς ὅτι δεῖ πάντας τοὺς στρατευσαμένους χωρὶς Ἀδράστου τελευτῆσαι, was wohl auch das Scholion mit τὸν ἐσόμενον ὄλεθρον προεμαντεύετο meint. Nun wird doch niemand bestreiten, daß der Inhalt jener Hyginischen Fabel die Vorgeschichte von Euripides' erstem Alkmeon ist; diese gehört aber zur Hypothesis jedes Stückes. Also benutzen die drei Mythographen und das Odysseescholion eine Hypothesis des Ἀλκμαίων ὁ διὰ Ψωφῖδος, jedoch in verschiedenen, wenn auch ähnlichen Redaktionen, wie wir dasselbe auch bei der Phoinissenhypothesis konstatiert haben. Denn man kann keineswegs sagen, daß Diodor und Hygin die eine, Apollodor[42]) und das Scholion die andere repräsentieren. Dafür deckt sich Diodor an anderen Stellen zu sehr mit dem Scholion, während Apollodor abweicht: ὁμολογίας θέσθαι Diodor, ὡμολόγησαν Scholion, ὤμοσε Apollodor, hingegen περὶ τῶν ἀμφισβη-

τουμένων Diodor, ὑπὲρ ὧν ἂν διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους αὐτός τε καὶ Ἄδραστος Scholion, περὶ ὧν ἂν Ἀδράστωι διαφέρηται Apollodor. Wiederum ἐπέτρεπον κρῖναι Diodor, ἐπιτρέψειν .... κρίνειν Scholion, διακρίνειν ... συγχωρῆσαι Apollodor. Wenn aber das Odysseescholion auf eine Hypothesis von Euripides' Alkmeon zurückgeht, was bleibt dann für Asklepiades übrig? Ich meine das, was bei den Mythographen fehlt, und das ist der Schlußsatz, der dem Zitat unmittelbar vorhergeht: τοὺς δὲ θεοὺς ἀπολῦσαι τῆς νόσου αὐτὸν διὰ τὸ ὁσίως ἐπαμύνοντα τῶι πατρὶ τὴν μητέρα κατακτεῖναι, was der Handlung des Euripideischen Stückes, wo ihn Phegeus entsühnt, direkt widerspricht. Ist es nun aber nicht doch ein Indicium für eine gemeinschaftliche Quelle, wenn sowohl Diodor als Apollodor gleichermaßen eine Alkmeonhypothesis heranziehen? Das wäre es doch nur dann, wenn sich als undenkbar, wenigstens als unwahrscheinlich erweisen ließe, daß Apollodor nicht ohne den Vorgang des Diodor oder jenes imaginären Mythographen auf die Benutzung jener Hypothesis hätte geführt werden können. Da er nun aber selbst später die Geschichte des Alkmeon nach Euripides erzählt[43]), brauchte er wahrlich die Anregung durch einen Vorgänger nicht, um auf die Vorgeschichte geführt zu werden, die er in der Hypothesis dieses Stückes fand. Noch weniger beweisend ist, daß beide Mythographen die Tydeusepisode des Δ paraphrasieren. Glaubt man denn, daß es zu jener Zeit irgend einen schriftstellerisch tätigen Menschen, selbst niedersten Ranges, gegeben hat, der jene Verse nicht gekannt hätte? Ja, wenn es noch entlegene Weisheit wäre. Aber Homer. Und da die Thebais verloren oder verschollen war, lag es, wenn es den Zug der Sieben zu erzählen galt, bei der Dürftigkeit des Materials doch wahrlich nahe genug, zuerst bei Homer nachzusehen, wo sie dann einzig und allein die Tydeusepisode fanden. Daß beide nicht die ältere Erzählung des E, sondern die jüngere, aber ausführlichere des Δ wählen, hat seinen Grund darin, daß nur in ihr der λόχος vorkam. Und auf diesen Gedanken hätten nicht zwei Mythographen unabhängig voneinander kommen können, kommen müssen? Und dazu kommt die oben S. 549 gezeigte Verschiedenheit in der Paraphrasierung.

Wenn ich also aufs entschiedenste bestreite, daß Apollodor eine mythographische Vorlage gehabt hat, und behaupte, daß er sowohl von jenem supponierten alten Mythographen als von Diodor völlig unabhängig ist, so steht es ganz anders um sein

Verhältnis zu Hygin. Wenn diese beiden mit der Geschichte vom thebanischen Krieg die Hypsipyle des Euripides und die Teiresiassage verflechten, so muß hier ein direktes Abhängigkeitsverhältnis oder wenigstens irgend ein Zusammenhang bestehen. Und es kann nicht zweifelhaft sein, daß Hygin hier der jüngere ist. Aber wenn man die Texte vergleicht, wird man den Gedanken weit abweisen, daß er etwa Apollodor übersetze. Nur die Anregung, die Fabeln an dieser Stelle einzuordnen, kann er Apollodor oder einem anderen mythographischen Vorgänger verdanken, aber er hat sowohl die Hypothesis der Hypsipyle als die Paraphrase der Hesiodstelle, auf die er sich beschränkt, während Apollodor auch Pherekydes und Kallimachos heranzieht, selbständig redigiert.

Dies führt zu der Frage, ob es neben Apollodor und Hygin noch andere mythologische Kompendien gegeben hat. Bethe hat sie aufs entschiedenste bejaht: (p. 98) *iterum certe iterumque innumerabilia enchiridia mythologica in usum discipulorum poetarum rhetorum sunt fabricata atque recentissima semper antiquiora, e quibus partim fluxerant, ex usu hominum expulerunt.* Das ist eine Behauptung, aber kein Beweis, und wenn Bethe im folgenden Satz auf die verschiedenen Redaktionen des Hygin hinweist, so beweisen gerade diese, namentlich wenn man sich der Worte des Magister Dositheos erinnert: Ὑγίνου γενεαλογίαν πᾶσι γνωστήν, daß er am Ende des zweiten Jahrhunderts der Mythograph κατ᾽ ἐξοχήν war. Und wenn er weiter behauptet, daß nur Diodor, nicht aber Apollodor und Hygin jenen Urmythographen in den Händen gehabt hätten, weil die Abweichungen zu große seien, so gibt er durch diese Konzession eigentlich seiner ganzen Theorie selbst den Todesstoß. Vorsichtiger ist Eduard Schwartz; seiner Anweisung für die Rekonstruktion der *compendia antiquissima et primaria* fügte er die Warnung hinzu: *haec vero cavendum est ne propter discrepantiarum multitudinem nimis multa ac diversa fuisse statuatur.* Schwerlich aber stammen diese Widersprüche lediglich daher, daß die einzelnen Mythographen bald die eine, bald die andere Variante, die sie in dem angeblichen Urkompendium angemerkt fanden, in die Erzählung aufnahmen; vielmehr erklären sie sich teils aus den verschiedenen Redaktionen der Ὑποθέσεις, teils aus der Verschiedenheit in der Auswahl und Paraphrasierung der poetischen Vorlage durch die einzelnen Mythographen, deren Selbständigkeit man bisher allzu sehr unterschätzt hat. Ich weiß nicht, ob es viele oder wenige mytho-

logische Handbücher, weiß nicht einmal, ob es vor Apollodor überhaupt welche gegeben hat. Denn der κύκλος des Dionysios Skytobrachion und die mythologischen Abschnitte in den Geschichtswerken des Diodor und des Nikolaos von Damaskos sind keine Handbücher im eigentlichen Sinn. Nur das glaube ich zu erkennen, daß ihre Wurzeln die Paraphrasen[44]) sind, und ich finde die ersten Spuren zu ihrem Bildungsprozeß in den Beischriften auf den homerischen Bechern. Bekanntlich zerfallen diese, abgesehen von den bloßen Namensbeischriften, in drei Klassen. Entweder werden die illustrierten Verse im Wortlaut beigeschrieben, wie auf den Berliner Odysseebechern AB, oder es werden diese Verse paraphrasiert, wie auf dem oben S. 454 Abb. 61 abgebildeten Fragment mit der Schlußszene der Phoinissen die Beischrift:

Οἰδί]πους κελεύει ἄ[γ]ε[ιν πρὸς
τὸ π]τῶμα τῆς αὐτοῦ μητρ[ός τε
καὶ] γυναικὸς καὶ τῶν υἱῶ[ν τε καὶ ἀδελφῶν

eine Paraphrase der von Oidipus gesprochenen Verse 1693. 1695 und 1697 ist:

προσάγαγέ νύν με, μητρὸς ὡς ψαύσω σέθεν·
ὦ μῆτερ, ὦ ξυνάορ᾽ ἀθλιωτάτη.
Ἐτεοκλέους δὲ πτῶμα Πολυνείκους τε ποῦ;

oder endlich, es wird der Inhalt der Darstellung in einem kurzen Satz angegeben, wie auf der Illustration zur Kleinen Ilias, deren Beischrift Franz Winter[45]) sehr glücklich so gelesen hat:

κατὰ ποιητὴν Λέσχην
ἐκ τῆς μικρᾶς Ἰλιάδος.
καταπίπτοντος τοῦ
Πριάμου ἐπὶ τὸν βωμό-
ν τοῦ Ἑρκείου Διὸς ἀ-
ποσπάσας ὁ Νεοπτό-
λεμος ἀπὸ τοῦ βω-
μοῦ πρὸς τῆι οἰκί-
αι κατέσφαξεν.

Das könnte man für einen Übergang von Paraphrase zur Hypothesis halten, aber es ist vielmehr ein Auszug aus einer Hypothesis, wie die Vergleichung mit Pausanias X 27, 2 lehrt: Πρίαμον δὲ οὐκ ἀποθανεῖν ἔφη Λέσχεως ἐπὶ τῆι ἐσχάραι τοῦ Ἑρκείου, ἀλλὰ ἀποσπασθέντα ἀπὸ τοῦ βωμοῦ πάρεργον τῶι Νεοπτολέμωι

πρὸς ταῖς τῆς οἰκίας γενέσθαι θύραις. Diese fast wörtliche Übereinstimmung lehrt, daß beide Male dieselbe Hypothesis der Kleinen Ilias zugrunde liegt. Also auch in der Benutzung von Hypotheseis erweisen sich diese Töpfer als die Vorläufer der Mythographen, es sei denn, daß man sich zu der verwegenen Annahme versteigen wollte, auch sie hätten bereits aus dem Urkompendium geschöpft, das dann freilich hoch in die hellenistische Zeit hinaufrücken würde.

Die aufgeführten Becher gehören alle der ersten Klasse an. Dagegen stehen die Becher zweiter Klasse, bei denen häufig Stempel von Figuren aus anderem Zusammenhang verwendet werden[46], der illustrierten Dichtung viel freier gegenüber; sie wollen nur ein ganz allgemeines Bild geben, so daß sie mythographisch völlig wertlos sind. Ein drastisches Beispiel dafür ist der Phoinissenbecher d, auf den ich hier um so mehr noch einmal zurückkommen muß, als meine frühere Besprechung[47] viel zu wünschen übrig läßt (Abb. 69).



Abb. 69. Homerischer Becher d.

Zunächst war mir entgangen, daß die als Eteokles und Polyneikes bezeichnete Kämpfergruppe sich ähnlich, wenn auch viel lebendiger, schon auf dem Fries von Gjölbaschi findet. Auch dort wird ein nach links stehender Krieger von seinem Verfolger am Schildrand festgehalten (s. oben S. 226 Abb. 38, die zweite Gruppe von rechts). Man wird sie also auf das Bild des Onasias zurückführen dürfen, das der Verfertiger dieses in Tanagra gefundenen Bechers vielleicht aus eigener Anschauung gekannt hat; aber ganz gewiß stellte sie dort nicht das feindliche Brüderpaar

vor. Andererseits ist in der Kämpfergruppe, in der der Sieger den Namen Tydeus trägt, der namenlose Unterliegende in dem für Polyneikes gebräuchlichen Typus dargestellt (S. 224 ff.), der auf einer etruskischen Urne[48]) der Symmetrie zu Liebe für beide Brüder verwandt ist. Und da die besorgt ihre Hand an die Wange legende Iokaste dieser Gruppe zugewandt, dagegen von dem inschriftlich als ihre Söhne bezeichneten Kämpferpaar abgewandt ist, so scheint hier tatsächlich einmal der Fall vorzuliegen, den anzunehmen sich eine gesunde Exegese nur im äußersten Notfall entschließen wird: die Namen werden vertauscht sein. In der fälschlich als das feindliche Brüderpaar bezeichneten Gruppe würde dann einer der beiden Kämpfer als Tydeus gemeint sein, und zwar, wenn sein Kampf mit Melanippos dargestellt sein soll (s. oben S. 131), der zurückweichende; jedenfalls paßt die Gruppe besser für diesen Vorgang als die vor Iokaste, in der Melanippos aller Mythopöie zuwider der zuerst verwundete sein würde. Doch sind mir nachträglich Bedenken gekommen, ob wir berechtigt sind, auf diesem Becher dem Gegner des Tydeus den Namen Melanippos beizulegen. Das mythologische Wissen des Verfertigers oder seines gelehrten Beraters geht nämlich, abgesehen davon, daß er auch von dem berühmten Roß des Adrastos, dem Arion, etwas gehört hat, über eine ganz oberflächliche Bekanntschaft mit den Phoinissen nicht hinaus. Wären nicht auch Tydeus und Adrast dargestellt, man könnte fast auf den Verdacht kommen, daß er nur das Personenverzeichnis gelesen hätte. Jedesfalls entspricht das Sitzen des Teiresias keineswegs der Rolle, die er im Stück spielt, und völlig unpassend ist es für den alten Kreon den Stempel eines jugendlichen Peltasten zu verwenden und ihn mit Adrast kämpfen zu lassen. Auch dieser selbst stammt sicher anders woher, vielleicht aus einer Bellerophon-Darstellung. Denn es ist ein Nonsens, ihn schon in der Schlacht gegen alle heroische Sitte den Arion reiten zu lassen, den er erst besteigt, als ihm auf der Flucht sein Wagen in Stücke gegangen ist (s. oben S. 227 mit Anm. 129).

Wenn die homerischen Becher immer nur eine einzige Dichtung illustrieren, so finden wir auf den römischen Sarkophagen dieselbe Verbindung verschiedener poetischer Quellen wie bei den Mythographen der Kaiserzeit. Der Sarkophag Pamphili (Abb. 70) und seine leider nur trümmerhaft erhaltene Replik aus Ostia[49]) (Abb. 71) zeigen in seiner linken Eckszene den Streit zwischen Eteokles und Polyneikes genau nach den Phoinissen V. 443—637,

nur sind nach dem komplementierenden Verfahren auch die Figuren des Oidipus und der Antigone hinzugefügt[50]. Die Mittelszene stellt den Tod der sieben Heerführer dar, entspricht also den Boten-



Abb. 70. Sarkophag Pamphili.

erzählungen V. 1090—1199 und V. 1356—1424: man sieht Kapaneus hinanklimmend, Amphiaraos in die Erde versinkend, darüber die Leichen des Tydeus, Parthenopaios und Hippomedon, endlich den Wechselmord der Brüder. Aber die rechte Eckszene ist nicht mehr Euripideisch: Antigone und Argia entführen die Leiche des Polyneikes; man könnte als Erklärung die Worte des Hygin: *Antigone soror et Argia coniunx clam nocte Polynicis corpus sublatum* usw. darunter schreiben, die wir oben S. 360 f. vermutungsweise auf die Αἴτια des Kallimachos zurückgeführt haben.

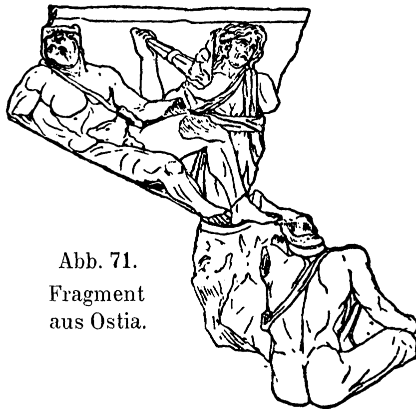


Abb. 71. Fragment aus Ostia.

Noch mehr nach Mythographenart sind die Szenen auf dem Sarkophagdeckel im Lateranensischen Museum, die das Leben des Oidipus schildern, ausgewählt und aneinandergereiht (Abb. 72)[51]. Der Grundstock ist eine Illustration des Phoinissenprologs. Gleich die erste Szene links zeigt Laios in Delphi, illustriert also V. 15—20. Dann müßte der Ungehorsam des Laios folgen; aber der Beischlaf mit Iokaste konnte doch nicht wohl dargestellt werden. Anderseits konnte auch die Aussetzung des Oidipus nicht wohl gleich an das Orakel angeschlossen werden. Darum wird eine fein

Abb. 72. Sarkophagdeckel im Lateran.

erfundene Situation eingeschoben: Laios in der Einsamkeit über seinen Ungehorsam und dessen zu erwartende Folgen nachgrübelnd. Und doch ganz frei erfunden ist sie eigentlich nicht; denn man kann sie auch als Illustration zu V. 23:

γνοὺς τἀμπλάκημα τοῦ θεοῦ τε τὴν φάτιν

bezeichnen. Die dritte Szene zeigt die Aussetzung des Kindes durch einen der mitleidigen βουκόλοι des Laios; um die charakteristische Durchbohrung der Füße anzudeuten, trägt dieser Hirt einen Speer mit eiserner Spitze. Was also bei Euripides Laios selbst tut, ist hier auf den βουκόλος übertragen. Die vierte zeigt den Auszug des Knaben Oidipus aus Korinth. Das mysteriöse ἤ τινος μαθὼν πάρα des Euripides wird so gedeutet, daß die Mitteilung von einem der korinthischen ἱπποβουκόλοι, die ihn gefunden hatten, ausgeht. Gar nicht übel, denn außer den Pflegeeltern wußten ja nur diese, daß der vermeintliche Sohn des Polybos ein Findelkind war. Dann bezeichnet ein Pfeiler die Mitte der Bildfläche, und wie die vier ersten Szenen von der linken Ecke auf diesen zulaufen, so die drei letzten von der rechten Ecke. Die erste Szene rechts zeigt also den bei Euripides auf den Auszug unmittelbar folgenden Vorgang, den Vatermord. Laios ist wie bei Euripides nur von einem Diener, dem Wagenlenker, begleitet, und dieser entkommt; denn daß Oidipus außer seinem Vater noch andere getötet habe, wie es bei Sophokles der Fall ist, steht im Phoinissenprolog nicht; es heißt dort nur: παῖς πατέρα κτείνει. Den Mord vollzieht Oidipus so, daß er seinen Vater bei den Haaren von dem Wagen herabreißt und ihm das Schwert in die Brust stößt wie bei Nikolaos von Damaskos (s. oben S. 81 f.), während er ihn bei Sophokles mit dem Wanderstab erschlägt;

und hier haben wir nun abermals eine Übereinstimmung mit Hygin: *patrem suum de curru detraxit et occidit.* Daß dies Motiv, das sich sonst nirgends findet, vielleicht auf den Οἰδίπους des Euripides zurückgeht, habe ich oben S. 321 zu zeigen versucht. Es folgt die Lösung des Sphinxrätsels, bei dem Oidipus den Finger an die Stirn legt, wovon schon oben S. 509 die Rede war, und als letzte Szene der ἀναγνωρισμός. Über diesen wird im Phoinissenprolog schnell hinweggeglitten, V. 59 μαθὼν δὲ τἀμὰ λέκτρα μητρῴων γάμων. Auf dem Sarkophagdeckel erhält Oidipus die Mitteilung durch den thebanischen βουκόλος, der ihn ausgesetzt hat. Damit ihn der Beschauer sofort wiedererkennt, trägt er dieselbe Ledertasche wie bei der Aussetzung des Kindes, aber natürlich ist er inzwischen ein alter Mann geworden. Auch bei Sophokles führt der thebanische Hirt den ἀναγνωρισμός herbei, aber dabei ist der korinthische Hirte zugegen. Wir finden also hier dieselbe Mischung Euripideischer und Sophokleischer Motive wie bei Apollodor und Hygin oder, wie wir es vielleicht richtiger formulieren werden, der Künstler hat die Lücken in der Erzählung der Euripideischen Iokaste aus Sophokles' erstem Oidipus ergänzt.

Dieser Sarkophagdeckel ist jetzt einem in demselben Grabe gefundenen Adonissarkophag aufgesetzt, zu dem er aber seinen Maßen nach absolut nicht paßt[52]). Es ist mir nicht zweifelhaft, daß er ursprünglich für eine Replik des Sarkophags Pamphili bestimmt war, zumal die Eckmasken von behelmten Kriegern darauf deuten, daß am Behälter Kampfszenen angebracht waren. Der Deckel dieser Sarkophage gab also die Vorgeschichte, der Behälter den Inhalt der Phoinissen wieder[53]).

Wenn wir so auf den Bildwerken der Kaiserzeit dieselbe Kontamination verschiedener poetischer Quellen wie bei den Mythographen, dagegen auf den hellenistischen Bildwerken stets nur Illustrationen eines einzelnen Epos oder Dramas finden[54]), so ist es mir doch etwas zweifelhaft, ob Ed. Schwartz berechtigt war, von den ältesten Kompendien, wenn anders es solche in hellenistischer Zeit bereits gegeben hat, zu sagen (a. a. O. p. 63): *olim plurima ex diversissimis scriptoribus in compendiis componebantur, tum magis magisque in unam atque unam quamvis confusam narrationem contaminabantur.* Vielmehr scheint mir diese Kontamination verschiedener Quellen zu einer, übrigens häufig durchaus nicht konfusen Erzählung gerade für die Mythographie der Kaiserzeit charakteristisch zu sein.

Ich bin auch von solchen, die meine vorhergehende Argumentation billigen, auf den Einwand gefaßt, daß sie nur für die Oidipussage gilt, daß aber die übrigen Gründe, die Ed. Schwartz und Erich Bethe für ein mythologisches Handbuch aus vorchristlicher Zeit beigebracht haben, dadurch nicht widerlegt sind, namentlich für solche Stoffe, wo neben poetischen auch prosaische Quellen in Betracht kommen. So unwahrscheinlich es nun a priori ist, daß die Oidipussage in dieser Beziehung eine Sonderstellung eingenommen haben sollte, so kann ich doch diesem Einwand eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Da man aber unmöglich erwarten wird, daß ich die Widerlegung auf den ganzen Sagenstoff der Mythographie ausdehne, so will ich binnen kurzem an anderer Stelle, da das sicher übermächtig angeschwollene Buch nicht noch mehr belastet werden darf, versuchen, den umfangreichsten und wichtigsten Mythos, den des Herakles, in derselben Weise zu analysieren, zumal mir dadurch Gelegenheit geboten wird, auch auf die Frage nach dem Verhältnis der Mythographen zu den Logographen, die sich doch seit der Auffindung des Bruchstückes aus der Atlantis des Hellanikos gewaltig verschoben hat, und auf die Herkunft der ἱστορίαι in den Scholien, die für die Hypothese von Eduard Schwartz den Kernpunkt bildet, näher einzugehen.

I. Beilage.

Die Aigiden.

Maltens während der Abfassung dieser Schrift erschienene vortreffliche Monographie über Kyrene[1]) macht, so könnte man meinen, vielleicht dieses Kapitel überflüssig, und in der Tat habe ich mir lange überlegt, ob ich es jetzt nicht fortlassen sollte. Denn die beiden Punkte, auf die es für unsere Untersuchung hauptsächlich ankommt, daß die spartanischen Aigiden wirklich ein thebanisches Adelsgeschlecht sind, das sich von dem Sparten Aigeus ableitete, und daß ihre Ableitung von Kadmos, also auch die von Laios und Oidipus sekundär ist, sind Studniczka gegenüber von dem Verfasser mit siegreicher Argumentation bewiesen. Allein, da es dem Verfasser vor allem auf die Beziehung der Aigiden zu Thera und Kyrene ankam, ist dieser Prozeß der Verschmelzung mit den Labdakiden, der für uns von besonderem Interesse ist, nur als Parergon behandelt, und auch zu der vorzüglichen Analyse der Herodotstelle über die Besiedelung von Thera und Kyrene läßt sich, wie ich meine, noch einiges nachtragen. So mag diese schon oben S. 12 angekündigte Beilage, wenn auch etwas verkürzt und umredigiert, hier stehen bleiben.

Ich beginne mit Herodot. Von den drei Teilen seines Berichtes, die uns hier allein angehen, erzählt der erste und für uns wichtigste (IV 145—149) von den Minyern in Lakonien und der Besiedelung Theras durch einen Teil dieser Minyer unter dem Labdakiden Theras, dem Vater des Oiolykos, den er als »Lamm unter den Wölfen« zurückläßt, und Großvater des Aigeus; zuletzt wird über die Stiftung der Erinyenheiligtümer in Sparta und auf Thera berichtet, alles nach lakedaimonischer Tradition, mit der die der Theraier übereinstimme. Der zweite Abschnitt (IV 150—153) handelt von der Besiedelung Kyrenes, wie sie die Theraier allein erzählen. Ein Enkel des Theras, Grinnos, fühlt sich zu alt, die von Delphi befohlene Kolonisation Libyens aus-

zuführen, und weist auf den Minyer Battos, einen Nachkommen des Argonauten Euphemos, als den für diese Aufgabe gegebenen Mann hin. Der dritte Abschnitt (IV 154—156) gibt hierzu die kyrenaiische Variante, die darin gipfelt, daß Battos, der Bastard eines vornehmen Theraiers, namens Polymnestos, der aber weder als Nachkomme des Theras noch als Minyer bezeichnet wird, und seines kretischen Kebsweibes[2]) ist, also weder Minyer noch Nachkomme eines berühmten Argonauten noch Aigide. Malten will nun in diesen Berichten, die Herodot bei seinem Besuch Kyrenes dort mündlich erhalten haben soll, den Niederschlag der Stimmung zweier feindlichen Parteien erkennen, der Alttheraier, denen das Königshaus angehört, und der später aus der Peloponnes zugewanderten, den Battiaden feindlichen Bevölkerung. Gewiß ist zuzugeben, daß der dritte Bericht geflissentlich bestrebt ist, das Königshaus herabzusetzen, und also sehr wohl dem Herodot von einem Gegner, der Mitglied der siegreichen demokratischen Partei war, mitgeteilt worden sein kann; wenn aber weiter Malten diesen nach Herodot spezifisch kyrenaiischen Bericht mit dem ersten lakonisch-theraiischen Bericht verbinden will, weil in beiden dieselbe minyerfeindliche Tendenz herrsche, so übersieht er, daß nach diesem Bericht, wie eben hervorgehoben, Battos überhaupt kein Minyer ist, ja daß dieser Bericht Minyer auf Thera überhaupt nicht kennt, wenigstens sie nicht erwähnt. Nein, wenn einer der folgenden Berichte auf dieselbe Quelle zurückgeht wie der erste, so ist es der zweite spezifisch theraiische. Denn in ihm kommt ein Minyer und ein Nachkomme des Theras vor, er beruht also auf den im ersten Bericht erzählten Voraussetzungen, daß Theras mit einem Teil der Minyer Thera besiedelt habe. Natürlich spricht es nicht gegen die Einheitlichkeit der Quelle, daß der erste Teil als den Lakedaimoniern und Theraiern gemeinsam, der zweite Teil als spezifisch theraiisch bezeichnet wird; denn, mündliche Tradition vorausgesetzt, konnten sehr wohl die theraiischen Gewährsmänner dem Herodot sagen, »bis hierher wirst du ganz dasselbe in Sparta hören«. Aber handelt es sich wirklich um mündliche Tradition? Daß Formeln wie: Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, Θηραῖοι λέγουσιν bei Herodot die Benutzung einer schriftlichen Quelle keineswegs ausschließen, hat die Wissenschaft längst festgestellt[3]), und mindestens bei dem ersten Teil des Berichts scheint mir außer dem ganzen Charakter der Erzählung ein, wie ich meine, sicheres Indiz auf eine schriftliche Quelle zu deuten. Herodot

nimmt nämlich gleich im Eingang seines Berichts auf den brauronischen Frauenraub der Pelasger Bezug, den er selbst erst an einer späteren Stelle seines Werkes VI 137 f. erzählt[4]. Studniczka hat daher mit vollem Recht in Erwägung gezogen[5], ob Herodot nicht an beiden Stellen demselben Gewährsmann folge, diesen Gedanken aber wieder fallen gelassen, da ihm die Übereinstimmung in einer nebensächlichen Einzelheit zu irrelevant erschien, um daraus auf eine gemeinsame Quelle zu schließen. Ich urteile gerade umgekehrt. Es handelt sich gar nicht um etwas nebensächliches, vielmehr muß motiviert werden, warum die Minyer, die Nachkommen der Argonauten, den ihnen vom Epos angewiesenen Sitz auf Lemnos verließen, wie ja überhaupt in dem ganzen ersten Abschnitt das Interesse an den Minyern das an den Aigiden bei weitem überwiegt. Entscheidend aber scheint mir, daß eine Geschichte als bekannt vorausgesetzt wird, die Herodot erst an einer beträchtlich späteren Stelle erzählt. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet vertreten die Worte ὑπὸ Πελασγῶν τῶν ἐκ Βραυρῶνος ληισαμένων τὰς Ἀθηναίων γυναῖκας für den Quellenanalytiker geradezu ein Zitat des benutzten Gewährsmannes.

Diesen Gewährsmann, dessen Benutzung in IV 145 ff. er indessen, wie gesagt, bestreitet, nennt Studniczka Hekataios und hat damit vollkommen Recht, nur mußte er es erst beweisen; denn nicht für VI 138, sondern nur für die erste Variante der Vorgeschichte, der Vertreibung der Pelasger aus Attika, bezeichnet Herodot den Hekataios als seine Quelle. Nach ihm wäre Neid das Motiv der Vertreibung gewesen. Dagegen sollen nach der zweiten als speziell athenisch bezeichneten Variante die Pelasger an der Enneakrunos den athenischen Mädchen Gewalt angetan haben. Das ist handgreiflich eine Dublette zu dem Frauenraub aus Brauron, und somit kann das folgende Kapitel nicht auf Herodots athenische Gewährsmänner zurückgehen. Dagegen schließt es sich vorzüglich an die erste Variante an[6] und wird also in der Tat aus Hekataios stammen[7], dem wir dann folgerichtig auch IV 145—149 und 150—153, wenn dieser zweite Abschnitt von uns oben mit Recht auf dieselbe Quelle zurückgeführt worden ist wie der erste, zuweisen müssen[8].

Wir konstatieren nun zunächst, daß Hekataios Aigiden auf Thera nicht kennt und nicht kennen kann, da ja der Stammvater dieses Geschlechts erst nach der Kolonisation von Thera in Sparta als Sohn des zurückgebliebenen Oiolykos geboren wird. Die

Könige von Thera sind daher wohl Vettern der Aigiden, aber selbst keine Aigiden[9]). Dagegen steht es eben so fest, daß Pindar auf Thera Aigiden thebanischer Abstammung kennt, die von Sparta dorthin gelangt sind, daß er weiß, Aigiden sind es gewesen, die Amyklai erobert haben, und daß er sich selbst eines Stammes mit diesen Aigiden rühmt[10]), also gab es neben dem spartanischen auch einen thebanischen Zweig dieses Geschlechts, und der Ahnherr Aigeus muß nach dieser Version nicht nur älter als die Besiedelung von Thera, sondern auch thebanischer Abkunft sein. Und in der Tat wissen die Pindarscholien, daß er einer der aus Kadmos' Drachensaat entsprossenen Sparten war[11]). Selbst wenn dieses Zeugnis nicht auf der Autorität des Androtion beruhen sollte, den die in die Lykophronscholien V. 405 übergegangene Fassung als Gewährsmann nennt, würden wir kein Recht haben, ihm den Glauben zu versagen. Ein Zweig dieser thebanischen Aigiden zieht nun nach der Peloponnes, entweder gleich mit den Herakleiden oder später, von den Spartanern auf Grund eines delphischen Orakels zu Hilfe gerufen, Versionen, die dann Ephoros kontaminiert hat[12]). Alle diese verschiedenen Brechungen, Weiter- und Umbildungen der Legende, interessieren uns hier nicht; genug, im Gegensatz zu Hekataios kennt nicht nur Pindar, kennen auch Ephoros und Aristoteles und andere Gewährsmänner ersten Ranges lange vor der Kolonisation von Thera thebanische Aigiden und also auch einen thebanischen Aigeus.

Von dieser Anschauung findet sich nun auch bei Herodot eine Spur, und zwar an der Stelle, die uns überhaupt den Anlaß gab, hier das ganze Aigidenproblem noch einmal zu behandeln, bei der Erwähnung des Erinyenheiligtums in Sparta IV 149: Αἰγεὺς ἀπ' οὗ Αἰγεῖδαι καλέονται, φυλὴ μεγάλη ἐν Σπάρτηι. τοῖσι δὲ ἐν τῆι φυλῆι ταύτηι ἀνδράσι οὐ γὰρ ὑπέμειναν τὰ τέκνα, ἱδρύσαντο ἐκ θεοπροπίου Ἐρινύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω ἱρόν. καὶ μετὰ τοῦτο ὑπέμεινε. ⟨συνήνεικε⟩[13]) δὲ τὠυτὸ τοῦτο καὶ ἐν Θήρηι τοῖσι ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τούτων γεγονόσι. »Diese Männer, von denen die Leute auf Thera abstammen«, können nur die Aigiden sein. Will man also nicht mit Malten annehmen, daß der ersten Kolonisation durch Theras später noch ein Nachschub gefolgt sei, was aber doch ausdrücklich gesagt sein müßte, so hat man zu konstatieren, daß Herodot hier einem Autor folgt, bei dem Aigeus, wenn er nicht Thebaner war, so doch im Stemma seine Stelle

vor Theras gehabt haben muß. Unmöglich kann dieser Autor der vorher und vermutlich auch nachher benutzte Hekataios sein. Vielmehr haben wir es mit einem Zusatz aus anderer Quelle zu tun, den wir heute in eine Anmerkung setzen würden. Die Fuge ist ja ganz deutlich; denn die Worte: μέχρι μὲν οὖν τούτου τοῦ λόγου Λακεδαιμόνιοι Θηραίοισι κατὰ ταὐτὰ λέγουσι beziehen sich doch offenbar nicht auf die Erinyenheiligtümer, sondern auf das vorhergehende, den Stammbaum des Theras und die Schicksale der Minyer. Mit Recht erkennt also Hiller hier eine Paralleltradition [14]).

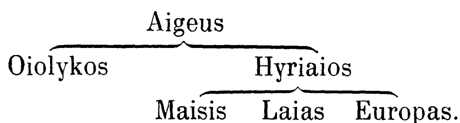
Somit haben wir einen doppelten Stammbaum der Aigiden kennen gelernt, den von Hekataios überlieferten, nach welchem sie Kadmeer und Labdakiden sind und Theras, der Urenkel des Thersandros, der Großvater des Aigeus ist, und einen zweiten, nach dem Aigeus entweder Sparte oder wenigstens Thebaner ist, jedenfalls aber seinen Platz im Stemma vor Theras hat. Welches der ältere ist, kann nicht zweifelhaft sein. Nicht nur, daß der des Hekataios auf der jüngsten Ausgestaltung des Labdakidenstemmas bis zu Tisamenos herab aufgebaut ist, also die spätesten Ausläufer des Epos voraussetzt, er ignoriert auch völlig ein so wichtiges Glied des Aigidenstammes wie Timomachos, den Helden von Amyklai, dessen Panzer an den Hyakinthien gezeigt wurde [15]).

Es fragt sich nun, wie alt die Anknüpfung der Aigiden an die Labdakiden ist und was damit bezweckt wurde. Nach Malten a. a. O. 179 wollten die Aigiden dadurch die Kontinuität mit ihrer thebanischen Heimat aufrecht erhalten; aber das hatten sie doch viel bequemer, wenn sie das alte Stemma mit dem Sparten Aigeus an der Spitze beibehielten. Bei Hekataios aber ist es unzweideutig, daß die Abstammung von Kadmos den Zweck hat, dem Theras ein Anrecht auf Thera zu geben, weil dieser sein Ahnherr dort gelandet sein und seinen Verwandten Membliaros nebst phoinikischer Mannschaft zurückgelassen haben sollte [16]). Ob dieser Sage ein historischer Kern zugrunde liegt, haben wir hier nicht zu untersuchen. Nur was Hekataios berichtet und geglaubt hat, darauf kommt es uns an.

Es fragt sich dann weiter, ob Hekataios das wirklich in Sparta gehört, wofür das Λακεδαιμόνιοι λέγουσι bekanntlich keine genügende Bürgschaft abgibt, und ob wirklich die Aigiden von Sparta in dieser Weise schon zu seiner Zeit ihren Stammbaum geändert hatten. Nur die Monumente können hier Aufschluß geben. Da

finden wir zunächst in Sparta bei der Poikile die Heroa des Kadmos, Oiolykos und Aigeus, gestiftet von den Enkeln des Aigeus, den Söhnen des Hyraios, Paus. III 15, 8: ἐν Σπάρτηι δὲ λέσχη τέ ἐστι καλουμένη Ποικίλη καὶ ἡρῷια πρὸς αὐτῆι Κάδμου τοῦ Ἀγήνορος τῶν τε ἀπογόνων, Οἰολύκου τοῦ Θήρα καὶ Αἰγέως τοῦ Οἰολύκου. ποιῆσαι δὲ τὰ ἡρῷια λέγουσι Μαῖσιν καὶ Λαΐαν τε καὶ Εὐρώπαν, εἶναι δὲ αὐτοὺς Ὑραίου παῖδας τοῦ Αἰγέως. Hier haben wir nun scheinbar ganz das Hekataiische Stemma, ja noch zwei Generationen über Aigeus hinausgeführt, und die Verbindung mit Kadmos, die Namen Europas und Laias scheinen vollends dafür zu sprechen, daß bei der Gründung dieser Heroa die Aigiden sich bereits als Kadmeier und Labdakiden betrachteten. Und doch ist das alles nur Schein, der näherer Prüfung nicht standhält. Die Übereinstimmung mit dem Stammbaum des Hekataios würde erst dann vorhanden sein, wenn auch die Vaternamen auf inschriftlicher oder sonstiger dokumentarischer Überlieferung beruhten. Das wird aber kein kundiger behaupten wollen. Pausanias hat sie seiner Gewohnheit gemäß[17]) hinzugesetzt. Entnommen aber hat er sie eben dem Herodot. Nur die Namen Kadmos, Oiolykos und Aigeus als Inhaber der Heroa können als überliefert gelten. Es ist also keineswegs gesagt, daß Aigeus auch hier als Sohn des Oiolykos gedacht war; vielmehr kann er noch der alte Sparte, also Vorfahr des Oiolykos, vielleicht geradezu sein Vater gewesen sein. Dann würde Hekataios das Verhältnis umgekehrt haben, um den Oiolykos zum Sohne des Theras zu stempeln, und die hierauf basierende abgeschmackte Etymologie ist ja auch so recht im Geiste des Hekataios[18]). Auch die Abstammung von Kadmos wird durch die Verbindung dieser drei Heroa mit nichten bewiesen, wenigstens nicht Abstammung auf dem Wege der Zeugung. Denn da Aigeus aus der Drachensaat des Kadmos entsprossen war, war schon dies ein ausreichender Grund, die Heroa beider miteinander zu verbinden. Ebenso wenig beweisen die Namen der Stifter. Europas braucht nicht mit Europa zusammenzuhängen, was hätte überhaupt diese Urtante mit den Aigiden, auch nach dem jüngeren Stemma, zu schaffen? Vielmehr darf an den Giganten Europeus erinnert werden[19]), so daß dieser Name mit Rücksicht auf des Großvaters Aigeus Geburt aus der Erde gewählt sein könnte. Laias erinnert freilich an Laios, aber Laias heißt auch ein Sohn des Oxylos (Paus. V 4, 4), so daß dieser Anklang jede Bedeutung verliert. Der singuläre Name Maisis ist

nach keiner Seite hin zu verwerten. Ebenso singulär ist der Name Hyraios, hinter den deshalb Hiller Thera III 61 ein Fragezeichen gesetzt hat. Aber man braucht nur mit leichter Änderung Ὑριαῖος zu schreiben und man erhält die Beziehung zu der boiotischen Stadt Hyriai und hat einen Doppelgänger des Vaters des Orion, Hyrieus, vor sich. Weit entfernt also, für die Verbindung der Aigiden mit Kadmos und den Labdakiden zu zeugen, stellen sich diese Namen vielmehr als Reste des alten Aigidenstammbaums dar, die nicht ans Ende nach Sparta, sondern an den Anfang nach Boiotien gehören. Also etwa



Erst an eine spätere Stelle gehört Timomachos, an eine weit spätere Theras. Nur Namen aus diesem Teil des Stammbaums sind auf Thera auch als Personennamen nachweisbar, aus älterer Zeit Μαισιάδας IG. XII 3, Suppl. 1440, aus jüngerer Αἰγεύς IG. XII, 3, 606, 46. 624, Suppl. 1502 und Οἰόλυκος Suppl. 1549, vgl. Hiller von Gaertringen Thera III 61. Labdakidennamen wie Thersandros oder Autesion haben sich hingegen nicht gefunden.

Der einzige monumentale Beleg für die Abstammung der Aigiden von den Labdakiden würde somit das Heroon des Amphilochos sein, das dieselben drei Hyriaiossöhne in Sparta im Andenken an ihren Ahnherrn Tisamenos gestiftet haben sollten, Paus. a. a. O.: ἐποίησαν δὲ καὶ τῶι Ἀμφιλόχωι τὸ ἡρῶιον, ὅτι σφίσιν ὁ πρόγονος Τισαμενὸς μητρὸς ἦν Δημωνάσσης, ἀδελφῆς Ἀμφιλόχου. Ein seltsames αἴτιον, von demselben Schlage wie V 10, 8, der Versuch, die Kentauromachie des olympischen Westgiebels durch den Hinweis, daß Peirithoos der Sohn des Zeus und Theseus der vierte Nachkomme des Pelops sei, zu den Kulten von Olympia in Beziehung zu setzen, und wohl wie dieser des Pausanias eigener Einfall. Sollten wirklich die Hyriaiossöhne an dem mütterlichen Oheim ihres Vorfahren im achten Glied ein so warmes Interesse gehabt haben? Also entweder wird es sich um einen anderen Amphilochos, vielleicht einen verschollenen Aigiden handeln, oder die Zurückführung der Stiftung auf die Aigiden ist fingiert oder wenigstens sekundär.

Sehen wir uns nun einmal den Stammbaum des Hekataios genauer an, namentlich bezüglich der Bindeglieder zwischen Lab-

dakiden und Aigiden. Bis zu Thersandros, der in der Schlacht am Kaikos fällt, ist das Stemma der Labdakiden durch das Epos gegeben, und auch daß Thersandros die Amphiaraostochter Demonassa gefreit hatte (Paus. III 15, 8, IX 5, 15), die als bekannte Sagenfigur durch den Kypseloskasten und den Berliner Amphiaraoskrater[20]) verbürgt wird, mag auf epischer Tradition beruhen. Dagegen ist der Sohn dieses Paares Tisamenos handgreiflich eine reine Füllfigur, dem gleichnamigen Sohn des Orestes nachgebildet, obgleich er in der von Pausanias IX 5, 1 ausgeschriebenen thebanischen Königsliste stand. Schwanken kann man bei Autesion, der das Bindeglied zwischen Tisamenos und Theras bildet. Er wird nur im Zusammenhang des Stemmas erwähnt, und nur an Stellen, die von Herodot, also mittelbar von Hekataios abhängig sind, so Pausanias III 1, 7. 15, 6. IV 3, 4. 7, 8[21]). VII 2, 2. IX 5, 15 f., Apollodor II 8, 2, 7, Strabo VIII 347, Schol. Pind. Pyth. IV 88, Schol. Apoll. IV 1764. Vollends die hier kommentierten Apolloniosverse selbst sind nichts als poetische Paraphrase von Herodot IV 145—148:

Λήμνου τ᾽ ἐξελαθέντες ὑπ᾽ ἀνδράσι Τυρσηνοῖσιν
Σπάρτην εἰσαφίκανον ἐφέστιοι· ἐκ δὲ λιπόντας
Σπάρτην Αὐτεσίωνος ἐὺς παῖς ἤγαγε Θήρας
Καλλίστην ἔπι νῆσον, ἀμείψατο δ᾽ οὔνομα Θήρης
ἐξ ἕθεν.

Auch Kallimachos h. Apoll. 74 f. benutzt natürlich Herodot. Nur das Scholion Pindar Ol. II 82, das den Stammbaum noch weiter herabführt und also eine selbständige oder wenigstens weitergebildete Überlieferung repräsentiert, verdient, daß wir etwas bei ihm verweilen. Wie die Aigiden des Hekataios, so leitete sich auch Theron, wie Pindar erzählt, von den Labdakiden her, und das Scholion gibt dazu den Stammbaum. Zunächst werden die Labdakiden bis zu Theras herab aufgezählt und dann fortgefahren: Θήρας· οὗ Σάμος· οὗτος ἔσχεν υἱοὺς δύο, Τηλέμαχον καὶ Κλύτιον· ὧν ὁ μὲν Κλύτιος ἔμεινεν ἐν Θήραι τῆι νήσωι, ὁ δὲ Τηλέμαχος . . . . ἔρχεται εἰς Σικελίαν καὶ κρατεῖ τῶν τόπων. ἐξ οὗ Χαλκιοπεύς· οὗ Αἰνησίδαμος· οὗ Θήρων. Hätte Pindar dieses Stemma im Sinne gehabt, so würden Theron und Hieron die Vettern der lakedaemonischen Aigiden gewesen sein, also auch Pindars Vettern, da sich ja dieser als den Aigiden verwandt bezeichnet, und der Dichter würde gewiß nicht unterlassen haben,

sich auf dies Verwandtschaftsverhältnis den Tyrannen gegenüber zu berufen. Weiter würde er sich aber mit sich selbst in Widerspruch befinden, da er ja in der V. Pythischen und der VII. Isthmischen Ode nicht nur einen ganz anderen Stammbaum im Sinne hat, sondern auch Thera von den Aigiden besiedeln läßt, was nach diesem Stammbaum nicht möglich ist. Nun ist aber der angebliche Sohn des Theras, Samos, nach Schol. Pind. Pyth. IV 455 und Schol. Apoll. IV 1750 (wo er Sesamos heißt), ein Vorfahre des Battos, nach Schol. Pind. Pyth. IV 88, wo diese Notiz der Herodotparaphrase angeklebt ist, eines der Minyer, die Theras nach Thera mitnimmt. Also ist der Stammbaum des Theron in dem Pindarscholion aus dem Labdakidenstemma des Hekataios, dem Minyerstemma und vielleicht noch aus anderen Elementen kontaminiert und kann wenigstens in seinem ersten Teil nicht den Anspruch erheben, für eine selbständige Quelle zu gelten. Autesion ist also nur durch Hekataios bezeugt, aber wie eine Fiktion sieht der singuläre Name nicht aus. Er wird also wohl aus dem echten Aigidenstammbaum übernommen sein. Dagegen ist seine Tochter Argeia, durch die die Verschwägerung mit der lakonischen Königsfamilie hergestellt wird, offenbar nach der Gemahlin des Polyneikes, der Tochter des Adrastos, benannt. Also derselbe Fall wie bei Tisamenos. Geschick und Sagenkenntnis läßt sich dem Autor dieses Stammbaums nicht absprechen.

Der Hekataiische Stammbaum kehrt nun auch bei Herodot VI 52 in einem späteren Kapitel wieder, das inhaltlich mit IV 147 auch sonst aufs engste zusammenhängt; denn das hier Erzählte, daß Aristodemos selbst, nicht seine Söhne, Lakonien erobert, daß seine Gemahlin Argeia, deren Name hier zum ersten Male genannt wird, Tochter des Autesion ist, und daß Aristodemos bald nach der Geburt seiner Kinder starb, bildet die Voraussetzung zu der Vormundschaft des Theras. Es steht also zu IV 147 in einem ähnlichen Verhältnis wie VI 138 zu IV 145 und muß also ebenfalls auf Hekataios zurückgehen. Auch äußerlich ist es als Einlage in die Erzählung gekennzeichnet durch die einleitenden Worte: Λακεδαιμόνιοι γὰρ ὁμολογέοντες οὐδενὶ ποιητῇ λέγουσι αὐτὸν Ἀριστόδημον κτλ. sowie durch die abschließenden: ταῦτα μὲν Λακεδαιμόνιοι λέγουσι μοῦνοι Ἑλλήνων[22]. Auch hier also berief sich Hekataios wieder wie IV 147 auf mündliche lakonische Tradition. Aber ist es wirklich glaublich, daß eine so komplizierte Geschichte,

wie sie drei eng miteinander verknüpfte Hekataiosbruchstücke, VI 137. 138, IV 145—149, VI 138, darstellen, die nicht nur lakonische, sondern athenische und lemnische Verhältnisse berührt und bis zu den Epen von der Argofahrt, den Labdakiden und den Königen von Argos zurückgreift, auf einer mündlichen Erzählung beruht? Dann müßte des Hekataios Gewährsmann selbst ein spartanischer Hekataios gewesen sein. Und dazu nehme man, daß Personen und Verhältnisse, die den Spartanern besonders teuer und heilig sein mußten, wie der Aigide Timomachos und die Aigiden auf Thera, einfach ausgemerzt werden. Gewiß, Einzelheiten mag Hekataios in Sparta gehört haben, wie daß Theras, des Autesion Sohn, nach Thera gezogen, ferner die Art, wie die Erstgeburt des Eurysthenes festgestellt wird, vielleicht auch, daß schon Aristodemos selbst Lakonien erobert hat[23]), ferner die Namen der Aigiden, soweit sie dem alten Stammbaum angehören, aber die komplizierte wohlgeordnete Erzählung, die Verknüpfung der Aigiden mit Kadmos, um die Besiedelung von Thera zu motivieren, ja Kadmos' angebliche Landung auf Thera, das ist des Hekataios eigene Schöpfung, ist nicht Historie, sondern Literatur.

II. Beilage.

Der Kolonos hippios

(s. S. 16 ff.).

Im Jahre 1910 als ich mit der Abfassung dieses Buches beschäftigt, die sich aus Gründen die nicht hierher gehören neun Jahre lang hingezogen hat, das I. Kapitel schon seit Monaten abgeschlossen hatte, bereitete mir mein Freund Johannes Svoronos eine große und mich in hohem Grade ehrende Überraschung durch die Übersendung seiner Νέαι ἑρμηνεῖαι ἀρχαίων ἀναγλύφων, die auf dem Widmungsblatt neben dem Namen des Nestors der griechischen Altertumsforscher, Stephanos Dragumis, auch den meinen tragen [1]). In dieser Schrift wird unter anderen auch das topographische Problem des Kolonos zum ersten Mal seit Stephani [2]) wieder ernsthaft in Angriff genommen, und zwar auf Grund langer und eingehender Terrainstudien und unter Beigabe vorzüglicher photographischer Aufnahmen. Ja, noch mehr, mein liebenswürdiger Freund hatte die Güte, mir diese Aufnahmen, auch die von ihm selbst nicht veröffentlichten, für meine Orientierung zur Verfügung zu stellen. Für jene Ehrung und diese Liberalität spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus.

Allein, auch in der Wissenschaft bleibt selbst das beste ein ewiger Versuch, und von ihren πολύσχιστοι κέλευθοι flößt der eine diesem, der andere jenem Forscher größeres Zutrauen ein, und so hat auch von uns beiden, als wir, ohne voneinander zu wissen, beide am καταρράκτης ὀδός angelangt waren, jeder einen anderen Pfad eingeschlagen. In solchem Stadium wird zunächst keiner den anderen überzeugen, und mir besonders liegt nichts ferner als an den geistreichen Kombinationen eines eifrigen und einzig nach der Wahrheit strebenden Forschers nörgelnde Kritik nach Schulmeisterart zu üben [3]). Aber auch zur Umkehr kann ich mich vorläufig nicht entschließen, ich will versuchen, den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, aber selbstverständlich ohne Polemik. Nur die Verschiedenheit des Standpunkts muß

kurz präzisiert werden. Mein verehrter Freund hält die Existenz eines χάσμα am Kolonos für eine gesicherte Tatsache, ich habe oben (S. 28 f.) die Gründe darzulegen versucht, die mich zu dem Schluß geführt haben, daß ein solches nicht existiert haben könne. Da nun auch das von Svoronos aufgefundene χάσμα nach seinen eigenen Worten kein natürliches, sondern nichts anderes ist als ein στόμιον ἀρχαίας σήραγγος μεταλλείου ἢ ὑδραγωγείου ἐπιμελῶς εἰς τὸν τραχύτατον καὶ δυσέργαστον λίθον τοῦ ἐδάφους λελαξευμένης, das die Athener in Ermangelung φυσικοῦ χάσματος ἐχρησιμοποίησαν πρὸς τοῦτο, so steht dieser Befund mit meiner Ansicht nicht im Widerspruch; denn damit verliert dieses χάσμα jeden mythologischen Charakter. Der Hauptgegensatz unserer Anschauungen besteht darin, daß Svoronos den Schauplatz des Sophokleischen Stückes an die Südostecke des Kolonos, den Poseidon- und den Prometheusaltar auf den Hügel und die Akademie im Nordwesten ansetzt.

Fragen wir zuerst nach der Szenerie des Sophokleischen Stückes, so ist die prinzipielle Frage zu erörtern, wie weit wir von Sophokles eine topographische genaue Schilderung zu erwarten haben. Gewiß, die Liebe zu seinem Heimatsort, die das ganze Stück verklärend durchzieht und dessen ursprüngliche Grundidee bestimmte (s. oben S. 474 f.), die nicht nur in dem berühmten Chorlied εὐίππου, ξένε, τᾶσδε χώρας, sondern auch in der Erwähnung solcher Landmarken wie des steinernen Grabmals und des hohlen Birnbaums zum Ausdruck kommt, gibt uns die Berechtigung, unsere Erwartungen in dieser Beziehung recht hoch zu spannen. Aber Sophokles war nicht nur Koloneer, er war auch dramatischer Dichter, und die Ökonomie des Dramas konnte ihn nötigen, die Lage einiger Örtlichkeiten zu verschieben, die Distanzen zu vergrößern oder zu verkürzen, vielleicht sogar einzelne Motive frei zu erfinden, endlich sich unter dem Zwang der einzelnen Situationen kleine Inkonsequenzen zu schulden kommen zu lassen. Wie weit er hierin selbst in den Motiven der Handlung ging, das haben wir oben S. 102 f. beim Oidipus Tyrannos gesehen. Wenn wir dies im Auge behalten, werden wir von vornherein darauf verzichten, ein mathematisch genaues Bild der Örtlichkeit zu rekonstruieren. Nur solche Verstöße gegen die Topographie, die das Publikum hätten choquieren können, darf man für ausgeschlossen halten. Allein in dieser Beziehung die Grenze zu bestimmen, ist freilich für uns sehr schwer.

Folgende fünf Örtlichkeiten kommen für die Handlung in Betracht:

1. Das ἄβατον der Eumeniden, vor dem sich die Handlung abspielt, ein dichter Hain (ἄλσος 114, vgl. 16 ff.), in dem sich Oidipus beim Auftreten des Chores verbirgt.

Weiter außerhalb der Szenerie und dem Publikum nicht sichtbar

2. ein jenseits von diesem Hain (505 τοὐκεῖθεν ἄλσους τοῦδε) gelegener Ort[4]), wo sich ein Brunnen befindet und kunstvoll gearbeitete Kratere für die den Eumeniden darzubringenden Spenden stehen (470 ff.), außerdem ein Mann wohnt (506 ἔποικος), der den Andächtigen zur Hand geht, offenbar also die Funktionen eines Küsters hat. Hierhin begibt sich Ismene, um für ihren Vater das Sühnopfer zu verrichten, hier wird sie von Kreon geraubt.

3. Der Altar des Poseidon, an dem Theseus mit seiner ganzen oder einem großen Teil seiner Heeresmacht ein Opfer darbringt (888 ff.), an dem sich, während er dem Kreon die Mädchen abjagt, Polyneikes als Schutzflehender niedersetzt (1156 ff.), und wo Theseus, wie es nach V. 1491 ff. wenigstens scheint, das unterbrochene Opfer fortgesetzt hat. Daß dieser Poseidonaltar dem Schauplatz ganz nahe liegt, ergibt sich nicht nur daraus, daß dort Theseus zweimal den Ruf des Chores hört (886. 1500), sondern vor allem aus Theseus' Worten 897: πρὸς τούσδε βωμούς.

4. Der καταρράκτης ὀδός mit seinen oben erwähnten Landesmarken, wohin, von Hermes und Persephone inspiriert[5]), Oidipus seine beiden Töchter, Theseus und einen von dessen Dienern, der später den Botenbericht spricht, geleitet.

5. Der πάγος der Demeter Euchloos, von wo die Mädchen das Wasser und das Grabgewand des Oidipus holen, und der vom καταρράκτης ὀδός sichtbar ist (V. 1599: εὐχλόου Δήμητρος εἰς προσόψιον πάγον). S. oben S. 22 Abb. 5.

Hier ist zunächst das Poseidonopfer von paradigmatischer Bedeutung. Es ist klar, daß es nur den Zweck hat, den Theseus in der Nähe des Schauplatzes festzuhalten und ihm gleich eine Streitmacht an die Hand zu geben, mit der er den Kriegern des Kreon die Spitze zu bieten vermag. So viel ich sehen kann, hat man sich denn auch allgemein mit Recht gehütet, dieses nur für die Handlung des Dramas erfundene Opfer heortologisch zu verwerten. Sophokles macht sich übrigens die Einführung dieses Motivs sehr leicht. In der ersten Theseusszene wird es mit keinem

Worte erwähnt, obgleich es nahe gelegen hätte, den Theseus, der sich zum Weggang anschicken will, auf die ängstlichen abrupten Worte des Oidipus V. 654—656 ὅρα με λείπων ....., ὀκνοῦντ᾽ ἀνάγκη ..., οὐκ οἶσθ᾽ ἀπειλάς ..., die die versteckte Bitte doch nicht fortzugehen enthalten, erwidern zu lassen: »Beruhige dich doch, ich bleibe ganz in der Nähe und habe außerdem eine stattliche Heeresmacht bei mir«. Statt dessen antwortet Theseus ganz allgemein V. 656 f.:

οἶδ᾽ ἐγώ σε μή τινα
ἐνθένδ᾽ ἀπάξοντ᾽ ἄνδρα πρὸς βίαν ἐμοῦ·

und V. 665 f.:

ὅμως δὲ κἀμοῦ μὴ παρόντος οἶδ᾽ ὅτι
τοὐμὸν φυλάξει σ᾽ ὄνομα μὴ πάσχειν κακῶς.

Ja, noch mehr, als vorher Oidipus auf die ihm drohende Gefahr aufmerksam gemacht hat, V. 653 ἥξουσιν ἄνδρες, verweist er ihn nicht auf seine stolzen Krieger, sondern auf die altersschwachen Choreuten: ἀλλὰ τοῖσδ᾽ ἔσται μέλον.

Ferner, ein so stattliches Opfer vollzieht sich doch nicht ohne besondere Vorbereitungen, die den Demoten, auch wenn sie, wie es hier seltsamerweise der Fall zu sein scheint, an der Opferhandlung selbst nicht teilnehmen, nicht verborgen bleiben konnten; sie mußten es wissen, heute kommt unser König mit seinen Truppen zu uns, um dem Poseidon ein Stieropfer darzubringen. Wie kommt es dann aber, daß der ξένος auf die Bitte des Oidipus, den Theseus holen zu lassen V. 70: ἆρ᾽ ἄν τις αὐτῶι πομπὸς ἐξ ὑμῶν μόλοι; nicht erwidert: »Das ist gar nicht nötig; Theseus wird ohnehin gleich hierher kommen, um dem Poseidon zu opfern«, sondern sich, nachdem er das Einverständnis seiner Demoten eingeholt hat (V. 78 ff. 297 f.), nach Athen auf den Weg macht, und daß auch der Chor V. 302 ff. so spricht, daß er offenbar von dem vorstehenden Opfer nichts wissen kann? Hier ist, wenn man will, allerdings ein Widerspruch, aber nur ein solcher, wie ihn sich jeder Dramatiker mit vollem Bewußtsein erlaubt. Sophokles führt das Opfermotiv erst ein, wo er es braucht, V. 887 ff.:

τίς ποτ᾽ ἡ βοή; τί τοὔργον; ἐκ τίνος φόβου ποτὲ
βουθυτοῦντά μ᾽ ἀμφὶ βωμὸν ἔσχετ᾽ ἐναλίωι θεῶι
τοῦδ᾽ ἐπιστάτηι Κολωνοῦ;

Vorher ist absichtlich nicht davon die Rede, damit des Zuschauers Aufmerksamkeit nicht auf nebensächliches abgelenkt wird, wie

aus demselben Grunde, um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, in Aischylos' Agamemnon Elektra nicht erwähnt wird, und in der Tat wird es schwerlich einem aus dem Publikum zum Bewußtsein gekommen sein, wie unwahrscheinlich es ist, daß Theseus während der Verse 668—887 nach Athen zurückgegangen und gleich darauf an der Spitze von Fußvolk und Reitern wieder zum Kolonos zurückgekehrt ist. Wenn sich aber Sophokles der Handlung zuliebe solche Freiheiten gestattet, so kann er sich auch in topographischer Hinsicht ähnliches erlaubt haben.

So stehen wir denn in der Tat gleich vor einem Dilemma, wenn wir uns das Verhältnis der Örtlichkeiten 1 und 2 zueinander klar zu machen versuchen. 1 ist die eigentliche Kultstätte der Erinyen, darüber läßt uns der Dichter nicht im Zweifel, V. 39 f.: αἱ γὰρ ἔμφοβοι θεαί σφ' ἔχουσι, Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι, aber diese Kultstätte ist ein ἄβατον V. 36 f., der Ort ἄθικτος οὐδ' οἰκητός V. 39, ein ἀστιβὲς ἄλσος V. 126, und wie man sich scheut, die ἀμαιμάκεται κόραι zu nennen, so wandelt man auch an ihrem Heiligtum vorüber, ohne hinzusehen V. 130 ff.: παραμειβόμεσθ' ἀδέρκτως ἀφώνως ἀλόγως τὸ τᾶς εὐφάμου στόμα φροντίδος ἱέντες. Aber an der zweiten Örtlichkeit, die jenseits von diesem verbotenen Haine liegt, steht ein ganzer Apparat für die Trankopfer bereit, die man diesen unheimlichen Göttinnen darbringt (V. 470 ff.), doch wohl nicht bloß, wenn man, wie in dem Drama Oidipus und Antigone, sich gegen sie vergangen hat, sondern überhaupt, wenn man ihnen seine Verehrung bezeugen will. Also die Kultstätte liegt außerhalb des Heiligtums. Das ist gar nicht sonderbar, wenn sie nur unmittelbar an das Abaton stößt. Dann würde das Heiligtum der Erinyen in zwei Teile zerfallen, einen, der jedermann zugänglich ist und für die rituellen Verrichtungen dient, und ein Abaton, wie sich in manchen Tempeln, z. B. dem des Sosipolis in Olympia, ähnliches findet[6]). Dann darf Ismene das Abaton nicht betreten, sondern muß es umgehen, gerade wie später der von den Göttern der Tiefe inspirierte Oidipus mit seinen Töchtern, Theseus und dessen Begleiter, dem späteren Boten. Alle diese Personen gehen also durch eine der Parodoi ab, was auch szenisch nötig ist, weil die Mitte der Orchestra durch den Kolonos eingenommen wird, wie in den Hiketiden des Aischylos. Ismene muß aber vom Schauplatz weg an eine entlegene Stelle entfernt werden, damit Kreon sie entführen kann. Zu diesem Zweck wird ja überhaupt das ganze Sühnopfer ein-

geführt, ziemlich abrupt V. 464 ff., während vorher davon gar keine Rede war, obgleich sich sowohl nach V. 202 und noch mehr nach V. 309 hierzu eine passende Gelegenheit geboten hätte. Es ist also ein ganz analoger Fall wie bei dem Poseidonopfer. Nun muß es aber in hohem Grade befremden, daß sich in dem ἄβατον gleichfalls eine Vorrichtung für ein Spendeopfer an die Eumeniden befindet. Oder wie soll man den warnenden Zuruf des Chors an Oidipus anders verstehen? V. 155 ff.:

ἀλλ᾽ ἵνα τῶιδ᾽ ἐν ἀ-
φθέγκτωι μὴ προπέσῃς νάπει
ποιάεντι, κάθυδρος οὗ
κρατὴρ μειλιχίων ποτῶν
ῥεύματι συντρέχει.

Also ein Krater für Nephalia, wie die drei, welche nach der Angabe des Chors an dem Orte ἐκεῖθεν τοῦ ἄλσους stehen, und das ὕδατος μελίσσης jener Stelle entspricht genau dem κάθυδρος κρατήρ und dem μειλιχίων ποτῶν ῥεύματι der ersten. Wenn aber niemand den Ort betreten darf, wer soll den Krater benützen? Oder bezieht sich das Verbot nur auf die Laien? Gab es in Kolonos einen Priester der Eumeniden, der den Hain betreten durfte, um dort die Spende zu vollziehen? Wir wissen darüber nichts. Daß dieser Priester unter dem ἔποικος V. 506 verstanden sein sollte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Ein Staatskult, wie der am Areopag (s. oben S. 40), scheint der Eumenidenkult auf dem Kolonos jedesfalls nicht gewesen zu sein, und ganz ausgeschlossen ist es nach dem gesagten nicht, daß jene Stelle ἐκεῖθεν ἄλσους τοῦδε von Sophokles der Handlung zuliebe frei erfunden ist.

Wenden wir uns nun dem eigentlich topographischen Problem zu, so haben wir mit der Frage zu beginnen, an welcher Seite des Hügels das Stück spielt. Denn daß der Dichter wenigstens in dieser Beziehung ein bestimmtes Bild der Örtlichkeit geben wollte, scheint mir unzweifelhaft. Dies hängt nun weiter eng mit der Frage zusammen, woher Oidipus und Antigone kommen. Ἤλυθεν ἐκ Θήβης antwortet hierauf die metrische Hypothesis, aber wenn damit nicht, wie ich glaube, der Ausgangspunkt der ganzen Wanderung, sondern die letzte Station vor Kolonos gemeint sein sollte, wie manche anzunehmen scheinen, so würde das durch den Text der Dichtung widerlegt werden, der keinen Zweifel darüber läßt, daß Oidipus und Antigone eine jahrelange

Wanderung hinter sich haben. Gleich im Anfang sagt Oidipus V. 7 στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὠ χρόνος ξυνὼν μακρὸς διδάσκει und Antigone auf seine Bitte um Betreuung V. 22 χρόνου μὲν εἵνεκ' οὐ μαθεῖν με δεῖ τόδε, sie war noch ein Kind, als sie mit Oidipus Theben verließ, doch diese Stelle muß ganz hier stehen, da sie das beste Bild gibt, wie Sophokles die Wanderung sich denkt, V. 345 ff.:

ἡ μὲν ἐξ ὅτου νέας
τροφῆς ἔληξεν καὶ κατίσχυσε δέμας,
ἀεὶ μεθ' ἡμῶν δύσμορος πλανωμένη
γερονταγωγεῖ, πολλὰ μὲν κατ' ἀγρίαν
ὕλην ἄσιτος νηλίπους τ' ἀλωμένη,
πολλοῖσι δ' ὄμβροις ἡλίου τε καύμασιν
μοχθοῦσα τλήμων δεύτερ' ἡγεῖται τὰ τῆς
οἴκοι διαίτης, εἰ πατὴρ τροφὴν ἔχοι.

Allerdings steht hierzu im krassen Widerspruch, was Oidipus dem Polyneikes vorwirft, V. 1354 ff.:

ὅς γ', ὦ κάκιστε, σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχων,
ἃ νῦν ὁ σὸς ξύναιμος ἐν Θήβαις ἔχει,
τὸν αὐτὸς αὑτοῦ πατέρα τόνδ' ἀπήλασας
κἄθηκας ἄπολιν

und weiter V. 1363 f.:

ἐκ σέθεν δ' ἀλώμενος
ἄλλους ἐπαιτῶ τὸν καθ' ἡμέραν βίον.

Danach würde noch kein ganzes Jahr verflossen sein, seit Oidipus von Theben verbannt ist. Aber das gehört zu den Discrepanzen der, wie oben S. 469 ff. gezeigt, erst nachträglich konzipierten Polyneikesszene.

Nach dem ursprünglichen Entwurf und also auch im ganzen übrigen Stück liegt die Verbannung lange zurück, und nicht einer der Söhne, sondern der Staat hat sie verhängt V. 440 f.:

πόλις βίαι
ἤλαυνέ μ' ἐκ γῆς χρόνιον.

Beide Söhne sind noch in Theben, aber sie herrschen nicht. Die Gewalt ist beim Staate, d. h. bei dessen Vertreter Kreon (s. S. 470 f.). Nun versteht es sich aber von selbst, daß diese Verbannung dem Oidipus nicht nur die Stadt Theben, sondern das ganze Gebiet dieser Stadt verschließt; sagt er doch auch V. 599 ausdrücklich:

γῆς ἐμῆς ἀπηλάθην, und Ismene ist lange herum gewandert, ehe sie den Vater gefunden hat, V. 325 ff.:

ὡς ὑμᾶς μόλις
εὑροῦσα λύπηι δεύτερον μόλις βλέπω,

und V. 361 f.:

ἐγὼ τὰ μὲν παθήματ᾽ ἅπαθον, πάτερ,
ζητοῦσα τὴν σὴν ποῦ κατοικοίης τροφήν,
παρεῖσ᾽ ἐάσω.

Dadurch ist es ausgeschlossen, daß Oidipus und Antigone in Boiotien umher gewandert sind und etwa den direkten Weg von Theben über Phyle kommen. Mag auch Sophokles sich den Schauplatz dieser langen Irrfahrten im einzelnen schwerlich ausgemalt haben, so viel ist klar, daß er sie nur vom Isthmos oder wenigstens von Eleusis kommen lassen kann. Also nähern sie sich dem Kolonos von Nordwesten her, wie es auch schon Jebb in der Vorrede zu unserem Stück p. xxxii konstatiert hat, und somit spielt dieses an dem Nordwestfuß oder Nordfuß des Hügels mit seiner ganz allmählichen Abdachung (s. oben S. 26 Abb. 6. S. 27 Abb. 8), und dazu stimmt vorzüglich unser früheres Resultat, daß der abgewandte Teil des Hügels, der καταρράκτης ὀδός, der Südost- oder Nordostabhang ist (s. S. 31 Abb. 9. S. 32 Abb. 10. 11).

Sehr viel Aufklärung für das topographische Bild scheint der Befehl des Theseus zu versprechen, daß seine Mannschaft mit verhängtem Zügel dahin eilen soll, V. 900 ff.:

ἔνθα δίστομοι
μάλιστα συμβάλλουσιν ἐμπόρων ὁδοί,
ὡς μὴ παρέλθωσ᾽ αἱ κόραι, γέλως δ᾽ ἐγὼ
ξένωι γένωμαι τῶιδε, χειρωθεὶς βίαι.

Leider wird die Erwartung gründlich getäuscht; denn einen Kreuzungspunkt, an dem alle von Attika nach Theben führenden Wege oder auch nur die Hauptrouten über Eleusis und über Phyle zusammentreffen, gibt es überhaupt nicht. Darin hat Sir George Young[7]) vollkommen recht. Aber wenn derselbe Gelehrte nicht an einen Kreuzungspunkt denkt, sondern an »*all the spots in the suburbs of Athens, close at hand, where roads converge that are used by packmen arriving from the country*«, so möchte ich zunächst bezweifeln, ob die Sophokleischen Worte dies bedeuten können, vor allem aber wird die Stelle bei solcher Interpretation

erst recht topographisch wertlos. Nun kommt noch hinzu, daß die Maßregel trotz des stolzen Tones, den Theseus anschlägt, sich nicht bewährt. Denn tatsächlich gelingt es Kreon, mit seiner Beute die Straße nach Theben zu erreichen, und statt dem Räuber an jenem imaginären Kreuzungspunkt Antlitz gegen Antlitz gegenüber zu treten, sieht sich Theseus gezwungen, ihn zu verfolgen. Die Art, wie der Chor in einem viel behandelten Stasimon (V. 1044 ff.) sich diese Verfolgung ausmalt, bereitet nun neue Schwierigkeiten, die befriedigend zu lösen trotz vielfacher Bemühungen, noch nicht gelungen ist[8]). Zuerst nimmt der Chor an, daß die Verfolgung und der Kampf auf der heiligen Straße stattfindet, ἢ πρὸς Πυθίαις ἢ λαμπάσιν ἀκταῖς, οὗ Πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη θνατοῖσιν, also meint der Chor, entweder schon beim Pythion, d. h. dem Aigaleospaß, oder erst bei Eleusis wird Kreon eingeholt werden. So weit ist alles verständlich, dann aber heißt es in der Antistrophe V. 1059 ff.:

ἤ που τὸν ἐφέσπερον
πέτρας νιφάδος πελῶσ᾽
Οἰάτιδος ἐκ νομοῦ
πώλοισιν ἢ ῥιμφαρμάτοις
φεύγοντες ἁμίλλαις;

Ist dies eine weitere Etappe oder eine zweite Route? Man hat sich in alter Zeit allgemein, und in neuerer, so viel ich sehe, meistens für das letztere entschieden. Aber wo diese Route zu suchen ist, darüber gehen die Ansichten weit auseinander. In den Scholien lesen wir zwei Erklärungen, die sich zum Teil decken. Die erste bezieht[9]) die Worte auf den Aigaleos:

τὸν Αἰγάλεών φησι· καὶ γὰρ τοῦτο ἐπ᾽ ἐσχάτων ἐστὶ τοῦ δήμου τούτου[10])· καταλέγουσι δὲ χωρία, παρ᾽ ἃ μάλιστα εἰκάζουσι τὴν συμβολὴν γενέσθαι τοῖς περὶ τὸν Κρέοντα καὶ Θησέα.

Die zweite, die offenbar dem Didymos gehört, läßt die Möglichkeit offen, daß ebensogut die λεία πέτρα genannt sein könne, von der er durch das schon an einer früheren Stelle (s. oben S. 24) herangezogene Istrosfragment Kunde hat:

πέτρας δὲ νιφάδος ἂν εἴη λέγων τὴν οὕτω λεγομένην λείαν πέτραν, ἢ τὸν Αἰγάλεων λόφον, ἃ δὴ περιχώριά φασιν εἶναι, καθάπερ Ἴστρος (fr. 6) ἐν τῆι πρώτηι τῶν Ἀττικῶν (ἀτάκτων, corr. C. Müller, Wilamowitz, Wellmann alii) ἱστορεῖ οὕτως· ʿἀπὸ δὲ τῆς χαράδρας[11]) ἐπὶ μὲν (τὴν) λείαν πέτραν . . .᾽[12])

καὶ μετ᾽ ὀλίγα·

'ἀπὸ τούτου δὲ ἕως Κολωνοῦ παρὰ τὸν χαλκοῦν (ὁδὸν)[13] προσαγορευόμενον . . ., ὅθεν πρὸς τὸν Κηφισὸν ἕως τῆς μυστικῆς εἰσόδου εἰς Ἐλευσῖνα . . .·

ἀπὸ ταύτης δὲ βαδιζόντων εἰς Ἐλευσῖνα τὰ ἐπαρίστερα μέχρι τοῦ λόφου τοῦ πρὸς ἀνατολὰς τοῦ Αἰγάλεω . . .'

ἤτοι οὖν τὴν καλουμένην λείαν πέτραν ἢ τὸν Αἰγάλεων.

Beide Erklärungen suchen also die fragliche Örtlichkeit in der Nähe des Kolonos, denn die erste spricht von den ἔσχατα τοῦ δήμου τούτου, die zweite von den περιχώρια. Die Beziehung auf den Aigaleos ist im höchsten Grade befremdlich, denn auch bei der ersten Route, die der Chor supponiert, wäre dieser passiert worden. Nun versteht allerdings das offenbar auf denselben Verfasser, also Didymos, zurückgehende Scholion zu V. 1047 unter den Πύθιαι ἀκταί nicht den Apollontempel an der heiligen Straße, sondern den Apollonaltar in Marathon, so daß schon in der Strophe nicht zwei Etappen derselben Route, sondern zwei verschiedene Routen genannt wären, aber dadurch wird nichts gebessert. Denn um die an zweiter Stelle genannte Küste von Eleusis zu erreichen, muß man entweder den Aigaleos beim Paß von Daphni überschreiten oder ihn im Osten umgehen. Es ist also klar, daß Didymos kein deutliches Bild von der Örtlichkeit hat, sondern lediglich aus Istros schöpft. Und auch diesen versteht er falsch denn die von ihm angegebene Route Kolonos—Kephisos — μυστικὴ εἴσοδος εἰς Ἐλευσῖνα (d. i. die Stelle, wo die Straße von Kolonos mit dem heiligen Weg zusammentrifft), ist gerade mit der in der Strophe supponierten identisch, wie auch daraus erhellt, daß Istros fortfährt: »und wenn man von da linker Hand nach Eleusis geht (also nicht nach Norden, am Ostfuß des Aigaleos vorbei) bis zu dem östlich dem Aigaleos vorgelagerten Hügel«, womit gewiß der 190 m hohe Hügel gemeint ist, auf dem jetzt das Kloster des H. Elias steht und um den die heilige Straße südlich herumläuft.

Wenn nun Leake und ihm folgend viele der neueren Sophoklesinterpreten trotzdem an diesen handgreiflichen Irrtum des Didymos anknüpfend doch am Aigaleos festhalten, indem sie die zweite Route um dessen Nordabhang herum zur oberen thriasischen Ebene führen, von wo er dann später mit der ersten Route zusammentreffen soll, so imputieren sie dem Sophokles den trivialen Gedanken: wird Kreon über den Aigaleos oder um ihn herum

in die thriasische Ebene geflohen sein? Und wenn vollends Jebb unter diesen Routen die δίστομοι ὁδοί versteht, die sich auf der Straße nach Oinoe vereinigen, so vergißt er, daß das Chorlied von einer Verfolgung spricht, nicht von einer Aufnahmestellung, ganz abgesehen davon, daß die Bezeichnung πέτρα νιφάς in keiner Weise auf den Aigaleos zutrifft. Ob auf die λεία πέτρα, können wir nicht mit gleicher Bestimmtheit versichern, da wir diese nicht identifizieren können. Nur so viel ist klar, daß sie östlich vom Kolonos und in nicht zu großer Entfernung von ihm zu suchen ist. Schneefelsen wird man aber in dieser Gegend schwerlich finden.

Mit kühner Hand hat Sir George Young den Knoten zerhauen. Ohne sich um Didymos zu kümmern, geht er von dem Postulat aus, daß hier die zweite Hauptroute von Attika nach Theben, die über Phyle, erwähnt sein müsse, und übersetzt, indem er πέτρας νιφάδος von ἐφέσπερον abhängen läßt, »*the region westward of the snow clad Rock* (dem Parnes)«. Obgleich ich nicht finden kann, daß dies die denkbar anschaulichste Beschreibung der Straße von Phyle ist, da ja auch alle anderen hier genannten Orte westlich vom Parnes liegen, so muß ich doch zugeben, daß, wenn man überhaupt an der Annahme zweier verschiedener Routen festhält, diese Interpretation weitaus die beste, ja die einzig mögliche ist. Aber ist diese Annahme überhaupt gerechtfertigt oder auch nur wahrscheinlich? Dann müßte ja Theseus seine Heeresmacht geteilt und die eine Hälfte auf die Route nach Eleusis, die andere auf die nach Phyle geschickt haben, wovon wenigstens im Text kein Wort steht und was sich mit dem ganzen Gedankengang des Chorlieds schlecht verträgt, und noch mehr: mit staunenswerter Intuition müßte der König sich gerade demjenigen der beiden Heereshaufen angeschlossen haben, der die richtige Spur verfolgt.

Ich glaube, daß schon längst das richtige von Nauck[14]) gesehen worden ist. Nicht eine zweite Route, sondern eine weitere Etappe der ersten und einzigen, in der Strophe geschilderten Route wird hier beschrieben. Darauf deutet nicht nur das φεύγοντες, auf das sich Nauck beruft, sondern vor allem das πώλοισιν ἢ ῥιμφαρμάτοις . . ἁμίλλαις. Handelte es sich um eine zweite Route, so wären diese Worte leeres rhetorisches Beiwerk; handelt es sich um die alte, so besagen sie: oder haben die Thebaner so schnelle Pferde und Wagen, daß die unseren sie erst in der

Gegend des westlich gelegenen schneebedeckten Felsen einholen werden. Nur hätte Nauck nicht an die Geraneia denken und περῶσ' Οἰάτιδος εἰς νόμον konjizieren dürfen. Ich denke, der (χῶρος) ἐφέσπερος πέτρας νιφάδος, die westliche Gegend des schneeigen Felsens, ist der Kithairon, ihm nähern sich die Räuber, wie sie der Chor im Geiste sieht, auf der Straße nach dem Paß von Dryos Kephalai, von der zuletzt genannten Station Eleusis aus. In diese Gegend hat denn auch Milchhöfer den Demos Oie [15]) verlegt, nur hält er unbegreiflicher oder richtiger inkonsequenter Weise unter dem Banne der auf Didymos fußenden Interpretation daran fest, daß dies eine andere Route sei als die erste, und verlegt Oie meiner Ansicht nach zu weit nach Osten, an den Ausgang des Sarantopotamo-Passes nach Plakoto [16]).

Wie kommt nun aber Didymos dazu, den schneeigen Felsen in die Umgebung des Kolonos zu legen? Vielleicht darf man vermuten, daß er den Demos Οἶον Κεραμεικόν, der jedenfalls in dieser Gegend, nach Milchhöfer westlich vom Kolonos, gelegen war, mit Οἴη verwechselt hat. Stutzig kann allerdings die Hesychglosse zu unserer Stelle machen: Οἰάτιδος ἐκ νομοῦ· Σοφοκλῆς Οἰδίποδι ἐπὶ Κολωνῶι. γῆς προβατευομένης ἐκ νεμήσεως. οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ δήμου· κακῶς, οὐ γὰρ ἐγγὺς κεῖται, wenn auch diese Interpretation, obgleich sie eine ganz hübsche Antithese zwischen dem Weideland und dem Schneeberg enthält, aus sprachlichen Gründen niemand ernst nehmen wird. Aber die Versicherung, daß ein Demos Oie nicht in der Nähe gelegen hätte? Und wenn man nur wüßte, in wessen Nähe, ob des Kolonos oder des schneeigen Felsens? Und wenn ersteres gemeint sein sollte, warum wird nicht auf Oion verwiesen, das doch notorisch in dieser Gegend gelegen haben muß?

Sei dem, wie ihm wolle, auf jeden Fall wird man daran festhalten dürfen, daß das Chorlied nur von einer Route, der vom Kolonos nach dem Paß von Dryos Kephalai, spricht, und da entsteht die neue Schwierigkeit, wie Sophokles den Weg über Phyle so gänzlich ignorieren konnte. Nun wäre es ja wunderschön, wenn man annehmen dürfte, daß die δίστομοι ὁδοί, die Theseus besetzen läßt, auf dem Wege nach Phyle lägen, so daß Kreon gezwungen wäre, den Weg über Dryos Kephalai zu nehmen. Aber leider fehlt im Text hierüber jede Andeutung. Und da Theseus an jenen Kreuzweg seine ganze Heeresmacht beordert hat (V. 898 f.: πάντ' ἀναγκάσει λεὼν ἄνιππον ἱππότην τε), so könnte er die Ver-

folgung erst antreten, wenn er sich überzeugt hätte, daß Kreon es aufgegeben hat, an dieser Stelle durchzubrechen. Also Sophokles hat entweder das frühere Motiv ganz vergessen oder er wollte es nach seinem ursprünglichen Plan in der eben angedeuteten Weise verwerten, hat dies aber auszuführen entweder versäumt oder, um nicht zu sehr ins Detail zu fallen, absichtlich unterlassen. Für diese letztere Erklärung könnte man sich vielleicht auf die Worte berufen, mit denen es Theseus ablehnt, eine Schilderung seines Kampfes mit Kreon zu geben V. 1148 f.:

χὤπως μὲν ἀγὼν ἡιρέθη, τί δεῖ μάτην
κομπεῖν;

Immerhin wird man topographische Schlüsse bei dieser Sachlage nur mit höchster Vorsicht ziehen dürfen.

Wenn wir es aber trotzdem einmal versuchsweise unternehmen wollen, uns das topographische Bild, wie es sich unter obiger Voraussetzung gestalten würde, auszumalen, so würde sich folgendes ergeben. Kreon ist von Phyle gekommen, was ja a priori das wahrscheinliche ist. Der Ort, von wo er Ismene entführt, muß also nördlich oder zur Not auch östlich vom Kolonos im engeren Sinn, also von der ehernen Schwelle liegen. Da ihm der Rückweg über Phyle versperrt ist, gewinnt er die heilige Straße auf ungefähr demselben Wege, den Istros beschreibt. Dann muß sich aber das Poseidonheiligtum, wo Theseus opfert, ohne von dem Raub etwas zu bemerken, südlich oder südwestlich vom Kolonos befinden[17]. Und dieses Resultat bleibt auch bestehen, wenn die Voraussetzung, von der wir ausgegangen sind, hinfällig ist. Denn läge es nördlich, so hätte ja nicht nur Polyneikes, als er sich dem Altar schutzflehend naht, sondern auch Theseus, als er zum Opfer aus Athen zurückkehrt, mit seiner ganzen Heeresmacht an Oidipus vorüberkommen oder, szenisch gesprochen, die Orchestra passieren müssen. Ich komme also zu dem Schluß, daß der Poseidonaltar und folglich auch die Akademie[18] nicht nordwestlich vom Kolonos, wie Svoronos will, sondern genau an der Stelle gelegen haben muß, wo er von den athenischen Topographen bisher angesetzt worden ist.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.